امام احمد رضا
اور
عِلمِ کلام
جلد اول
الٰہیات
مولانا مفتی فیضان المصطفیٰ قادری
مکتبہ الغنی پبلشرز
03152717547

امام احمد رضا اور علم کلام

تالیف

مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

مکتبہ الغنی پبلشرز کراچی

0315-2717547 / 0305-2578627

www.alghanipublishers.com

alghanipublisher@gmail.com

www.fb.com/alghanipublisher

نام کتاب : امام احمد رضا اور علم کلام (ابیات)

مصنف : مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

ناشر : الغنی پبلشرز (ہول سیل)، کراچی

تعداد :

ڈیزائنر : گرافکس ڈیزائنر 0304-2601632

پرنٹنگ : الممتاز پرنٹنگ

ملنے کے پتے

(۱)۔ مکتبہ الغنی پبلشرز ہول سیل نزد فیضان مدینہ، پی ٹی سی ایل والی گلی، پرانی سبزی منڈی، کراچی، پاکستان

(۲)۔ مکتبہ حسان فیضان مدینہ دکان نمبر 4 کراچی

(۳)۔ اسلامک بک کارپوریشن، راولپنڈی

(۵)۔ مکتبہ بہار شریعت بہادر آباد کراچی

(۶)۔ مکتبہ فیضان سنت ملتان، پنجاب

(۷)۔ نعیمیہ بک اسٹال، لاہور

(۸)۔ مکتبہ اُویسیہ، بہاول پور، پنجاب

(۹)۔ مکتبہ نعیمیہ، نزد دارالعلوم نعیمیہ، کراچی

(۱۰)۔ چشتی کتب خانہ، لاہور

(۱۱)۔ ضیاء القرآن پبلشرز کراچی، لاہور

(۱۲)۔ مکتبہ فیضان مدینہ، فیصل آباد، پنجاب

ہول سیل کے لئے رابطہ

0315-2717547 / 0305-2578627

www.alghanipublishers.com

alghanipublisher@gmail.com

www.fb.com/alghanipublisher

میرا دین و مذہب جو میری کتب سے ظاہر ہے اس پر مضبوطی سے قائم رہنا ہر فرض سے اہم فرض ہے، اللہ توفیق دے۔

(وصایا شریف صفحہ ۱۶)

اهداء

میرے آقائے نعمت، میرے اوّلین مربی، میرے والد گرامی یعنی

شہزادۂ صدر الشریعہ حضرت مولانا فداء المصطفیٰ قادری زید مجدہ

کی بارگاہ میں

جنھوں نے ہمیں ہر معاملے میں ہماری اپنی ترجیحات اختیار کرنے کی آزادی دی، اور فقیر کی تعلیمی اور تدریسی زندگی کی مصروفیات میں اپنے بے شمار حقوق کے تقاضے کجا، کسی خدمت تک کی خواہش ظاہر نہ کی۔

ان کی دعائیں ہمارا سرمایۂ زندگی، اور ان کی خواہشات ہماری کل حیات

والدین کی خدمت کا متمنی

فیضان المصطفیٰ قادری غفرلہ

۲۶/ جون ۲۰۱۹ء

فہرست مضامین

امام احمد رضا اور علم کلام (الٰہیات)

دعائیہ کلمات

ممتاز الفقہا حضور محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری مدظلہ العالی

بسم اللہ الرحمن الرحیم
نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز کے تجدیدی وعلمی کارناموں کا اہم حصہ آپ کے مباحثِ کلامیہ ہیں، جو آپ کی متعدد کتابوں، رسائل اور حواشی میں موجود ہیں، اُن مباحث میں اکثر وہ ہیں جو قوتِ بیان، کثرتِ دلائل اور نکتہ آفرینی کے اعتبار سے آپ ہی کی خصوصیات میں شمار ہوتے ہیں۔

ان کارناموں پر میرے علم کے مطابق اب تک تفصیلی بلکہ اجمالی تعارف کی طرف کوئی خاص توجہ نہ کی گئی۔ اللہ تعالیٰ اپنے کرم خاص سے عزیز محترم مولانا فیضان المصطفیٰ صاحب کو خوب نوازے، کہ انھوں نے اعلیٰ حضرت کے مباحثِ عقائد وکلام کو اِمعانِ نظر سے مطالعہ کیا، اور تقریباً اکثر کلیات وجزئیاتِ کلامیہ کا سہل ترین انداز میں اقتباس تیار کیا ہے، اور مشکل مقامات کی تشریح یا تسہیل بھی کی ہے۔ اس کام میں ان کی محنتِ شاقّہ، اور جگر سوزی کا اندازہ وہی لگا سکتا ہے جسے علم کلام سے گہرا شغف رہا ہو۔ مولانا موصوف نے اِس دور کے علما کے سر سے ایک بہت اہم کام کا قرض اتار دیا ہے۔

علما اور عوام پر لازم ہے کہ اس تالیف ''امام احمد رضا اور علم کلام'' کا گہرائی سے مطالعہ کریں، اور اپنے اعتقاد و علم کو جلا بخشیں، میں نے خود اس کتاب کے بعض مباحث کا مطالعہ کیا اور اپنے علم و بصیرت میں تازگی بھی محسوس کی۔

اللہ تبارک وتعالیٰ عزیز گرامی قدر حضرت مولانا فیضان المصطفیٰ قادری رضوی امجدی کے علم و بصیرت اور عمر و صحت میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے، اور آپ کو معاصرین کے درمیان امتیازی شان سے بھی نوازے۔ آمین، فقط، واللہ المستعان وعلیہ التکلان

فقیر ضیاء المصطفیٰ قادری غفرلہ

۲۲؍ شوال المکرم ۱۴۴۰ھ

26.06.2019

تقدیم

مفتی محمد قمرالحسن قادری، خطیب النور مسجد ہیوسٹن امریکہ

جنگ صفین کے بعد امت مسلمہ میں کھل کر دو گروہ سامنے آئے، ایک خارجی اور دوسرے شیعانِ علی۔ اگرچہ اس سے قبل بھی بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ فرقہ ''قدریہ'' وجود میں آچکا تھا، مگر صحابہ کرام کی عظمت کی وجہ سے وہ کھل کر سامنے نہیں آیا تھا، مگر صفین کے بعد خارجیوں اور شیعوں نے کھل کر اپنے بدعی عقیدوں کا اظہار شروع کر دیا۔ یہ فرقے عقائد کی بنیاد پر وجود میں آئے تھے، اس لیے امت مسلمہ کو فکر دامن گیر ہونا ناگزیر تھی۔ یہی وجہ تھی کہ سیدنا علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم نے خارجیوں کا استیصال کیا، اور ان سے مہیب جنگ لڑی۔ رہ گیا عمل میں اختلاف، تو یہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان موجود تھا، اور اس سے سنت نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے جملہ گوشوں پر عمل ہو رہا تھا۔ جس کے پاس جو روایت تھی وہ اسی حدیث کے مطابق عمل کر رہا تھا، اور یہ باعث رحمت تھا۔ مگر عقیدے کا اختلاف اصولِ دین پر ضرب کے مترادف تھا۔ اسی نظریۂ عقائد کو بچانے کے لیے ''علم کلام'' کی بنیاد پڑی۔

''علم کلام'' اور ''علم عقائد'' مترادف ہیں، اگرچہ بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے۔ اور علم کلام اور علم عقائد میں فرق ظاہر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دائرۂ معارفِ اسلامیہ میں ہے:

''کلام اور عقائد میں جزوی ترادف کے باوجود کچھ اختلاف بھی ہے، اور وہ یوں کہ علم عقائد محض اقرارات کے بیان اور ان کی تعیین کا نام ہے۔ اور علم کلام میں ان اقرارات و

تصدیقات کا بدلائل (زیادہ تر عقلی) اثبات کیا جاتا ہے"۔ (دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد ۱/۱۴، ص:۴۲، دانش گاہ پنجاب لاہور)

سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دور اُن فرقوں سے مناظرے، مجادلے اور مباحثے میں بہت مشہور ہے۔ خود سیدنا امام اعظم دین کی صحیح تشریح وتفسیر کے لیے باطل عقائد ونظریات کے اساطین سے مناظرہ فرماتے۔

شیخ ابوزہرہ مصری نے اپنی تالیف "ابوحنیفہ وحیاتہ" (جس کا اردو ترجمہ "حیات حضرت امام ابوحنیفہ" کے نام سے ہو چکا ہے) میں ذکر کرتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ فن مناظرہ میں یکتائے زمانہ تھے اور آغاز طالب علمی ہی سے بحث وتحقیق کے دلدادہ تھے۔ اسلامی فرقوں کے مرکز بصرہ میں تشریف لے جاتے، ان کے اکابر سے تبادلہ افکار کرتے۔ مروی ہے کہ آپ بائیس ۲۲ مختلف فرقوں سے مناظرہ کر چکے تھے، بڑے ہو کر آپ نے اسلام کی مدافعت میں بحث ومباحثہ شروع کیا"۔ (حیات حضرت امام ابوحنیفہ، ص:۱۳۶، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی)

یہ دوسری صدی ہجری کا زمانہ تھا، اسی زمانہ میں واصل بن عطا جو سیدنا امام حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شاگرد تھا، ایک مسئلے کو لے کر اپنے استاذ کا باغی ہو گیا اور اس نے "اعتزال" کی بنیاد ڈالی، جس سے فرقہ "معتزلہ" ظہور میں آیا۔ معتزلی عقلیت پسند تھے، اسی لیے ان لوگوں نے بہت سارے مسائل کو عقل کی میزان پر تولنے کی کوشش کی، مگر اسرارِ قرآنی کی راہوں تک نہ پہنچ پانے کی وجہ سے انکار کر دیا، اور اُسی دوسری صدی ہجری میں ہی مامون رشید خلیفۂ بنو عباسیہ نے فلسفۂ یونان کی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرا کے ایک نئی بحث کا آغاز کر دیا۔

ملا کاتب چلپی نے بیان کیا:

"جب خلافت مامون کے پاس آئی تو اس نے اپنے دادا ابوجعفر منصور کے کام کو تکمیل تک پہنچایا اور علوم وفنون کو ان کے مرکزوں اور معدنوں سے نکالنے کی طرف متوجہ ہوا۔ سلاطین روم سے فلسفہ کی کتابیں مانگ بھیجی۔ چنانچہ ان لوگوں نے افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس

اور بطلیموس وغیرہ کی کتابیں بھیجیں، مامون نے ماہر مترجمین سے ان کا ترجمہ کرا کے لوگوں کو ان کی تعلیم کی ترغیب دلائی اور چند دن کے اندر اندر ایک معتد بہ جماعت علوم وفنون سے آراستہ ہوگئی''۔ (تاریخ اسلام، از معین الدین، خلافت عباسیہ جلد اول ص:۱۷۶، معارف پریس اعظم گڑھ)

فلسفۂ یونان کے ملحدانہ نظریات جب عوام میں پھیلے تو اسلام کے بنیادی افکار متاثر ہونے شروع ہوگئے۔ ذات باری، صفات الٰہی، حشر اجساد، خلق قرآن وغیرہ مسائل پر گفتگو شروع ہوئی اور امت مسلمہ ایک آزمائشی دور سے گزرنے لگی تو اللہ تعالیٰ نے امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ اور پھر امام ابومنصور ماتریدی رضی اللہ عنہ جیسی ژرف نگاہ شخصیات کو پیدا فرمایا، جنھوں نے فلسفہ کے مزعوماتِ باطلہ کا بھرپور جواب دیا اور دین کو منقیٰ فرمایا۔ پانچویں، چھٹی صدی ہجری میں امام غزالی وامام رازی جیسی عبقری شخصیتوں نے فلسفہ کے اوہام باطلہ کے خلاف کتابیں لکھیں اور اسلام کے جن مسئلوں میں لوگوں کو شک ہوگیا تھا ان کا بھرپور دفاع کیا۔ چنانچہ نظریاتی طور پر آٹھ فرقے وجود میں آئے۔

مولانا محمد احمد مصباحی نے اپنی کتاب **"حدوث الفتن وجهاد أعيان السنن"** میں فرمایا:

"اذا عرفت هذا، فنقول: اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية". (حدوث الفتن وجهاد اعيان السنن، ص: ٢٢، المقطم للنشر والتوزيع، قاهرة مصر)

معتزلہ، شیعہ، خوارج، مرجئہ، نجاریہ، جبریہ، مشبہہ اور ناجیہ۔ ان کی صورت حال یہ رہی کہ قرآن مقدس کی آیات سے استنباط کرتے اور پھر فلسفہ کے جزئیات پر انطباق کر کے کسی نئی چیز کی تلاش میں لگ جاتے، جس سے تشکیک واوہام میں الجھتے چلے جاتے۔ خصوصاً آیاتِ متشابہات سے ان میں سے اکثر کو دھوکہ ہوا۔

اس طرح تین طرح کے نظریات اُبھر کر سامنے آئے:

(۱) تنزیہ محض (۲) تشبیہ محض (۳) تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔

یہ تیسرا مسلک اہل سنت و جماعت یعنی اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے۔

علم کلام کے اہم ترین موضوعات بروایت دائرۂ معارفِ اسلامیہ اس طرح ہیں:

(۱) خدا کی ذات وصفات اور عدل و توحید کا مسئلہ۔

(۲) رویت باری تعالیٰ۔

(۳) قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا۔

(۴) جبر و اختیار۔

(۵) مرتکب کبائر کی حیثیت اور کفر کی تعریف اور درجے **(منزلة بين منزلتين)**

(۶) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

(۷) نبوت کی حقیقت اور منصب۔

(۸) مسئلہ امامت و خلافت۔

متدین علمائے اعلام نے انتہائی کوشش اور محنت شاقہ سے ان کے جوابات دیے، اس طرح بہت ہی وقیع کتابیں منصہ شہود پر آئیں جو خاص عقائد کے متعلق ہوتی تھیں، چوں کہ علم کلام میں اعتراضات وشبہات کا جواب انھیں فنون کی روشنی میں اسلامی اقدار سے دیا جاتا تھا، اس لیے نئی نئی اصطلاحیں وجود میں آئیں جن سے علم کلام کی کتابیں مزین ہیں۔

یہ کتاب ''امام احمد رضا اور علم کلام'' دراصل فاضل مقالہ نگار مولانا فیضان المصطفیٰ زید مجدہ کا مخصوص مقالہ ہے، جو ''مصنف اعظم نمبر'' کے صفحات پر ۹واں مقالہ ہے، مولانا موصوف نے اس کی افادیت کے پیش نظر اس میں اضافہ کر کے کتابی شکل دے دی، جو ارباب علم کے لیے خوش آئند ہے۔

چوں کہ ماضی قریب میں بھی اُسی طرح کا ماحول پیدا کیا گیا جو عہد وسطیٰ میں پیدا کیا گیا تھا اور بعض لوگوں نے نئی اصطلاحات ونظریات وضع کر کے مسلمانوں کے عقائد پر ضرب کاری لگایا

تھا، جس کی وجہ سے اہل حق کا گروہ تلملا اٹھا، چنانچہ علم کلام کے انھیں اصولوں پر ان خرافات کا جواب دیا گیا۔ مثلاً ''امکان کذب باری تعالیٰ''۔ ''مشابہت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم'' پر ''امتناع النظیر'' کا مسئلہ۔ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کاملہ پر ''تقدم وتاخر ذاتی'' کی قیود کا اضافہ کر کے کسی نئے نبی کا امکان ظاہر کرنا۔ نیز ظلی اور بروزی نبی کی اصطلاح گڑھ کر نبوت کے دروازے کھولنا وغیرہ جیسی قبیح صورت حال پیدا کر دی گئی تھی تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے خاتم المحققین علامہ فضل حق خیر آبادی ماتریدی علیہ الرحمۃ والرضوان کو اور پھر مرکز علم وفضل سیدنا امام احمد رضا فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کو پیدا فرمایا، جنھوں نے ان مفسدانہ اصطلاحات کا سد باب کیا اور اس کے ساتھ ہی امت خیر کو گمراہی میں گرنے سے بچالیا۔

زیر نظر کتاب اسی قدسی صفات، مجمع العلم ومرکز العلماء امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے علم کلام وعلم عقائد پر مشتمل ایک دستاویزی مقالہ ہے۔ فاضل مؤلف نے بڑی دیدہ ریزی اور محنت سے اس مشکل بحث کو آسان کر کے پیش کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ عوام وخواص دونوں اس سے مستفیض ہوسکیں۔ اس کے مطالعہ سے قاری کی حیرت واستعجاب یقینی ہے، کہ امام اہل سنت کی وسعت نظر اور دقت نظر کا کیا عالم تھا۔ اللہ تعالیٰ اس کو اہل ذوق کے لیے مفید بنائے اور مؤلف کو اس کا اجر جزیل عطا فرمائے۔

آمین یا رب العالمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمد قمر الحسن قادری غفرلہ القوی

خادم دار الافتاء امام جامع مسجد النور، ہیوسٹن

وچیئرمین رویت ہلال کمیٹی آف نارتھ امریکہ

۵ر شوال المکرّم ۱۴۴۰ھ

۸ر جون ۲۰۱۹ء بروز شنبہ

تقریظ جلیل

ازقلم: کوثر امام قادری

امام احمد رضا محدث بریلوی کی پوری زندگی قرطاس وقلم، تصنیف وتالیف، احقاق حق وابطال باطل کے لیے وقف تھی۔ آپ کا اشہبِ قلم بے تکان ہر میدان فکر وعمل میں بسرعت دوڑتا رہا اور بڑی بڑی گھاٹیوں کو اس طرح عبور کیا کہ نہ کہیں ٹھوکر لگی اور نہ کبھی خطائے اجتہادی کا ارتکاب کیا، جس بھی عنوان پر توجہ دی اسے تاریخی بنادیا، اور جس بھی مسئلہ کی تحقیق کی اسے نئی زندگی عطا کردی۔ تحقیق رضا کا مطالعہ کرنے والا سیراب تو ضرور ہوتا ہے مگر خود امام احمد رضا کے بارے میں حیرانی وپریشانی سے بھی دوچار ہوتا ہے۔ وہ یہ طے نہیں کرپاتا کہ محقق کس فن کا امام ہے؟ ہرفن کا ماہر قاری اپنے مطالعہ کی روشنی میں انھیں بلند وبالا اور پُرشکوہ القاب وآداب کا مستحق تصور کرتا ہے۔ فن حدیث میں آپ کو محدث، فقہی دنیا میں عظیم فقیہ، تفسیر میں عظیم مفسر، معقولات و منقولات میں امام معقول ومنقول سمجھتا ہے۔ لیکن جس نے سب کچھ پڑھا، تصنیفات رضا و تحقیقات رضا کا ہمہ جہت مطالعہ کیا، وہ کوئی رائے قائم کرنے کے بجائے یہی کہتا ہے کہ: ؎

حیراں ہوں میرے شاہ میں کیا کیا کہوں تجھے

پیش نظر کتاب ''امام احمد رضا اور علم کلام'' ان تحقیقی مباحث کا انمول خزانہ ہے، جنھیں حضرت امام نے وقتاً فوقتاً، مستقلاً یا ضمناً قلم بند فرمایا ہے، ان مباحث عقائد میں اعلیٰ حضرت کی شان کچھ اور ہی نظر آتی ہے۔ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی کے فکر ونظر کی شاندار تشریح، باطل افکار ونظریات کی زوردار تردید، اور حق وصداقت کا واضح بیان سب کچھ بدرجۂ اتم موجود ہے۔

اس کتاب کے مرتب کون ہیں؟

★ وہ جس نے ہندوستان کی مرکزی درس گاہ جامعہ امجدیہ گھوسی میں برسوں تک فقہ وکلام، کتاب وسنت، علم وحکمت کا فیضان لٹایا۔

★ وہ جس نے علمی، فکری، تحقیقی تصنیفات سے علمی دنیا کو فیض یاب کیا۔

★ وہ جو محدث کبیر کے بعد علوم صدر الشریعہ کا وارث وامین ہے۔

★ وہ جو فکر رضا، شارحِ مسلک رضا، دعوتِ رضا کا ترجمان، سنت وشریعت کا نگہبان ہے، جس نے درجنوں کتابیں، سیکڑوں مقالات زیبِ قرطاس کیا۔

★ وہ جس نے وادئ غیر میں اپنائیت کا ماحول پیدا کیا۔

★ وہ جس نے امریکہ میں ایک مکتب کو مدرسہ عالیہ کا مقام عطا کیا اور درجنوں باصلاحیت علما ودعاۃ کی ٹیم تیار کی۔

یعنی حضرت علامہ فیضان المصطفیٰ بن علامہ فداء المصطفیٰ بن صدر الشریعہ ہیں۔

آپ کہنہ مشق افتاپرداز، ماہر زبان وبیان، معقولات ومنقولات میں یدطولیٰ کے حامل، کتب مطولات کے اعلیٰ مدرس اور تصنیفات رضا پر گہری نظر رکھنے والے عظیم محقق واسلامک اسکالر ہیں۔ وہ نہ ہمارے استاذ ہیں نہ شاگرد، نہ دوست ہیں نہ ہم درس۔ ان کی خوبی وکمال کو ان کی تحریرات، تصنیفات، دینی کارنامے، مسلکی، مشربی، مذہبی، تبلیغی خدمات کے ذریعہ جو کچھ پایا وہ ان کے تعارف میں لکھا اور جو لکھا وہ بہت کم ہے۔

بہر حال ان کے بہت سارے تحریری کارناموں میں سے ایک عمدہ اور شاندار کارنامہ پیش نظر کتاب ''امام احمد رضا اور علم کلام'' ہے۔

علم کلام: پس منظر وپیش منظر

علم کلام، علم توحید، علم عقائد، علم اصول، فقہ اکبر یہ سب مترادف الفاظ ہیں۔ سب کا معنی ومطلب اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات، مبدأ ومعاد، حشر ونشر، تنعیم وتعذیب، حساب وکتاب کی جانکاری ومعلومات سے بحث کرنا ہے۔

عقلی علم کلام ہو یا شرعی علم کلام، دونوں کا مرکزی نقطۂ اتحاد اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں۔ عقل انسانی خواہ یونانی اصولوں کی روشنی میں غور وفکر کرے، خواہ اسلامی اصولوں میں فکر وتدبر کرے، بہر حال معرفت الٰہی مآل ومقصد ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کو سمجھنا، اس کی حقیقت کی تہہ تک پہنچنا، اس کی صفات کے باریک و دقیق پہلوؤں کی تلاش میں سر کھپانا اور اصل مراد کو پالینا انسانی قوت سے بالاتر چیز ہے۔ جو چیز انسان کے وہم وگمان سے باہر ہے، اسے گمان کی حدوں میں محدود کرنا، جو حقیقتیں انسانی ادراک وفہم سے خارج ہیں انھیں وسعتِ فکری کے دائرے میں داخل کرنا یہ انسان کے شایانِ شان نہیں۔ اللہ کی ذات غیب الغیوب ہے، اس لیے اسے مانا جائے، بن دیکھے محبت کی جائے، اس پر کامل ایمان رکھا جائے۔ لیکن ماضی میں کیا کیا ہوا؟ اسے بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، تاکہ ٹھوکر کھانے والی فکروں اور فکروں کو گمراہ کرنے والی تحریکوں، نیز عقل صحیح کے افکار شناسی سے آگاہی حاصل ہو سکے۔

اسلام کے ذریعہ جو عقیدہ واضحہ وحقہ لوگوں تک پہنچا وہ افراط وتفریط سے پاک، **نقص** و عیب سے منزہ اور انتہائی صاف وستھرا تھا، اسلامی عقائد کے مسائل بالکل واضح تھے، نہ تو اس میں کوئی پیچیدگی تھی اور نہ ہی کسی طرح کی کج بحثی کی گنجائش، لیکن بعض ملحدین وزنادقہ اور سیاسی و مذہبی فرقوں نے اس صاف وشفاف آئینہ کو داغدار کرنا چاہا اور مسلم سوسائٹی میں مسائل اعتقادیہ کے نام سے بدعات وخرافات کی ترویج شروع کی تو ان کے ذہنی خرافات کی عقلی تردید کے لیے معقولی علما کا ایک طبقہ پیدا ہوا جسے ''معتزلہ'' کہتے ہیں۔

معتزلہ نے جب بے راہ روی اختیار کی، کتاب وسنت پر عقل کو ترجیح دینے لگے، یہاں تک کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے تو ان کی دست گیری کرنے والے، ان کے غلط **نظریات** کی تردید کرنے والے دو طبقے پیدا ہوئے، ایک کا نام طبقۂ اشعریہ، جب کہ دوسرے کا نام طبقۂ ماتریدیہ ہے۔

ان ہی چاروں (مذہبی وسیاسی فرقے (۱) ملحدین وزنادقہ (۲) معتزلہ (۳) اشعریہ (۴) ماتریدیہ) طبقات کی کش مکش، اعتراضات وجوابات، رد وابطال، تنقید وتعاقب کے نتیجے

میں جوفن معرض وجود میں آیا، اسے علم کلام کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

مسائل عقائد کی شفافیت

یہ ظاہر و باہر ہے کہ عرب والے ان پڑھ اور عقلی علوم وفنون سے دور تھے، انھیں نہ تو یونانی بحثوں کی ہوا لگی تھی اور نہ ہی وہ دلائل کی باریکیوں اور اعتراضات کی موشگافیوں سے سروکار رکھتے تھے، وہ سیدھی سادی باتیں جانتے تھے۔ عقلیات پر کم مشاہدات وحوادثات پر زیادہ یقین رکھتے تھے، بغیر ذہن پر زور دیے جو باتیں ان کے سامنے آتیں انھیں تسلیم کرنے کا مزاج رکھتے تھے۔

اسلام نے ان کے سامنے سادہ اسلوب میں توحید الٰہی کا نظریہ پیش کیا، دنیا میں موجود چھوٹی بڑی چیزوں کی مثالیں، پچھلے زمانے کے واقعات بیان کرکے بڑی بڑی باتیں سمجھائیں۔ جب اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا، خالق و مالک ہونا، پوری کائنات کا پروردگار ہونا، مرنے کے بعد زندہ ہونا، قبر کے احوال، قیامت کا منظر، جنت وجہنم کا فلسفہ واضح ہوگیا تو اب ان کے لیے یہ ماننا آسان ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے فرامین کو دل کی اتھاہ گہرائیوں سے تسلیم کیا جائے اور جو کچھ مطلوب الٰہی ہے، اس کے سامنے بغیر کسی بحث کے سرنیاز خم کیا جائے، اور ایسا ہی ہوا۔

عقائد سے متعلق جو بھی باتیں پیش کی گئیں، انھیں پیچیدہ بحثوں سے دور رکھا گیا اور اگر کسی نے کبھی کوئی پیچیدہ بحث اٹھانے کی کوشش کی تو اسے ابتدائی مرحلے میں سمجھا دیا گیا کہ یہ تمہارے لائق نہیں ہے، اس لیے جس قدر مطلوب ہے اسی پر اکتفا کرو، اور زیادہ گہرائی میں اترنے کی کوشش نہ کرو۔

چنانچہ ایک انسان کے لیے کن باتوں کا ماننا ضروری ہے، اسے بڑی صفائی کے ساتھ بیان کیا گیا۔

ایمان کیا ہے؟

ان تومن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الأخر وتومن بالقدر خیرہ وشرہ.

اسلام کیا ہے؟

الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلی الله علیه وسلم وتقیم الصلوة وتوتی الزکوٰة وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیه سبیلا. (مسلم شریف، حدیث:۸)

صحابہ کرام، انصار و مہاجرین اور تابعین عظام نے ان ہی بنیادی اصولوں کو تسلیم کیا، قرآن مقدس اور احادیث رسول جو باتیں ذات الٰہی وصفات باری تعالیٰ، حشر ونشر، جنت وجہنم، تقدیر، قضا وقدر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، انھیں خوب سمجھا اور اسی پر گامزن رہے۔ انھوں نے عقائد کے جملہ مسائل چشمۂ صافی سے اخذ کیا تھا، اس لیے ان کے درمیان نہ تو کسی قسم کا اختلاف ہوا اور نہ ہی وہ اعتراضات وجوابات کے جھمیلوں کی طرف مائل ہوئے۔

علامہ مقریزی فرماتے ہیں:

جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام لوگوں کی طرف رسول بنا کر مبعوث فرمایا اور ان لوگوں کے لیے ان کے رب نے اپنے اوصاف بھی بیان کیے، اپنی اسی کتاب عزیز میں جسے روح الامین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر پر نازل کیا، اور اس میں جسے اللہ نے ان کی طرف وحی فرمائی تو ان عرب میں سے کسی شہری و دیہاتی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ کے اوصاف میں سے کسی کا معنی نہیں دریافت کیا،

جو شخص کتاب حدیث پر گہری نظر رکھتا ہے اور جو آثار سلف سے بخوبی آگاہ ہے وہ جانتا ہے کہ صحابہ کرام نے کثرت تعداد اور اختلاف طبقات کے باوجود بطریق صحیح یا ضعیف صفات باری تعالیٰ میں کوئی روایت ذکر نہیں کی، کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صفات باری میں سے کسی ایک کا معنی دریافت کیا ہو جن صفتوں سے اللہ نے اپنی ذات کریم کو موصوف کیا ہے، قرآن کریم میں اور زبان مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر، بلکہ وہ لوگ ان کے معانی کو سمجھتے تھے اور صفات الٰہی میں گفتگو پر سکوت فرماتے تھے۔ ہاں ان صحابہ میں سے کوئی بھی صفاتِ باری تعالیٰ کے ذاتی و فعلی میں تفریق نہیں کرتا تھا، اور وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے صفات ازلیہ یعنی علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال واکرام، جود وانعام، عزت وعظمت کا اثبات کرتے تھے، اور ان لوگوں کی گفتگو ایک ہی منہج پر ہوتی۔ **(مترجماً تاریخ المذاهب، ص:۹۳)**

ایک سوال یہ ہے کہ مسلم سوسائٹی میں فاسد عقائد و غلط نظریات کیوں کر داخل ہوئے اور مسلمانوں کی توجہ خواہ قبول کرنے کی غرض سے، خواہ تردید کے ارادے سے اس جانب کیسے مبذول ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کچھ چند اسباب کی بنیاد پر ہوا۔

(۱) فرقہ واریت کے ثمرات

حضرت امیر معاویہ اور حضرت مولیٰ علی رضی اللہ عنہما کے درمیان جنگ صفین واقع ہوئی، اس موقع پر ایک خارجی فرقہ پیدا ہوا، یہ فرقہ حضرت امیر معاویہ اور حضرت علی دونوں کو کافر کہتا تھا۔ نیز اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے، خواہ اس نے کبائر کا ارتکاب کسی بھی جہت سے کیا ہو بہر حال کافر ہے۔

پھر آپسی تنازع کے بنا پر خوارج متعدد ٹولیوں میں منقسم ہو گئے اور اصل عقیدہ کے ساتھ نئے نئے عقائد ایجاد کیے، اسی کے ساتھ شیعانِ علی پیدا ہوئے، اور انھوں نے بھی جداگانہ عقائد ایجاد کیے، اور ان میں بھی جیسے جیسے پارٹیاں بنتی گئیں ویسے ویسے نئے نئے عقائد و خیالات ایجاد کرتے گئے اور قسم قسم کے نظریات کی تبلیغ کرنے لگے۔ مثلاً:

فرقۂ کیسانیہ:۔ مختار بن عبید ثقفی کے دم قدم سے ظہور میں آیا، اس فرقہ کا عقیدہ یہ تھا:

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم تغیر پذیر ہے، اس لیے ایک بات کا حکم دیتا ہے پھر اس کے برعکس حکم صادر کرتا ہے، یعنی حدوث علم و حدوث صفات باری تعالیٰ کا نظریہ۔

(۲) یہ فرقہ تناسخ ارواح کا قائل تھا، یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے میں حلول کرنا۔ یہ عقیدہ ہندی فلسفہ سے ماخوذ تھا۔ اہل ہنود کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح کو عذاب دینے کے لیے گھٹیا حیوان کے جسم میں اور اجر و ثواب دینے کے لیے اعلیٰ حیوان کے جسم میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ گویا اس نے جنت، جہنم، عذاب، حساب، کتاب وغیرہ اسلامی عقائد کے خلاف نظریہ رائج کیا۔

فرقۂ سبیہ:۔ یہ عبد اللہ بن سبا کی ذہنی پیداوار ہے، ابن سبا پہلے یہودی پھر اسلام ظاہر کر کے مولیٰ علی کی فضیلت و مرتبت کا نقیب بن گیا، اور طرح طرح سے غلو کر کے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا اور باقاعدہ ایک فرقہ بنا ڈالا، جس کے عقائد حسب ذیل تھے:

(۱) ذات باری تعالیٰ حضرت علی میں حلول کر آتی ہے۔

(۲) روح خداوندی باری باری اماموں میں داخل ہوتی ہے۔

قدیم مصری باشندے شاہانی فراعنہ کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔

(۳) اللہ تعالیٰ مجسم ہو کر حضرت علی کی شکل میں نازل ہو گیا ہے۔

زیدیہ فرقہ:۔ یہ حضرت زید بن علی کی طرف منسوب ہے۔ یہ شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے زیادہ اہل سنت کے قریب ہے۔

یہ فرقہ اس بات کا قائل تھا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے تاوقتیکہ وہ خالص توبہ کرے۔

اس طرح کی اور بھی دیگر اعتقادی بدعات پیدا ہوئیں اور لوگوں کے لیے باعث تشویش ثابت ہوئیں۔

(۲) دشمن اسلام کی فتنہ سامانی

مذہب اسلام اپنی حقانیت وصداقت کی بنا پر تھوڑے دنوں میں اکنافِ عالم میں مقبول ہوا۔ اس الٰہی حقیقت کے ظہور کے بعد باطل نظریات کی زندگی اجیرن ہوگئی، جو تہذیب وثقافت اور مذاہب وعقائد صدیوں سے قلوبِ انسانی پر چھائے ہوئے تھے، ذہن انسانی نے یک لخت انھیں نکار دیا اور ان کی رسوائی طشت از بام ہوگئی، تو ان کے پرستاروں نے پہلے تو شمشیر وسنان سے اسلامی شوکت کو دبانا چاہا، پھر اس میں ناکام ہوئے تو لوگوں کو اس مذہب حق سے برگشتہ کرنے کے لیے طرح طرح کے اعتراضات وجوابات کی گرم بازاری شروع کی اور جو عقائد یہودیوں، عیسائیوں، مجوسیوں، ہندوؤں کے یہاں مقبول تھے، انھیں انتہائی چابک دستی کے ساتھ مسلم معاشرہ میں پھیلانے کی تحریک کی۔ چنانچہ لبید بن اعصم یہودی جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا تھا، اس نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی صفت ثابت نہیں۔ اس نظریہ کو طالوت نامی شخص نے قبول کیا، اس کے بعد طالوت سے ابان بن سمعان نے حاصل کیا اور اس نے جعد بن درہم تک پہنچایا اور جعد بن درہم سے جہم بن صفوان نے اخذ کر کے مسلمانوں میں پھیلانے کی تحریک کی۔

حافظ ذہبی نے فرمایا:

خالد بن عبداللہ واسط میں بقر عید کے دن لوگوں کو خطاب کیا اور کہا تم لوگ قربانی کرو، اللہ تمہاری قربانی قبول فرمائے، میں جعد بن درہم کو قربان کروں گا، اس لیے کہ وہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل نہیں بنایا اور نہ ہی موسیٰ علیہ السلام سے گفتگو فرمائی، پھر وہ منبر سے اترا، جعد بن ابراہیم کو قتل کر دیا۔ **(مترجماً تاریخ اسلام ذھبی: ۷/ ۲۰۲)**

امام بخاری فرماتے ہیں:

قال قتيبة بلغني أن جهما كان ياخذ الكلام من الجعد بن درهم. (الرد على الجهمية: ٦٥)

ترجمہ: قتیبہ نے کہا کہ جہم بن صفوان نے جعد بن درہم سے عقیدہ حاصل کیا تھا۔

جعد بن درہم کے **نظریہ** کا مبلغ جہم بن صفوان ہے، اس کی تحریک و تبلیغ کے سبب **ایک فرقہ** وجود میں آیا جو **منکرین** صفاتِ الٰہی تھا، اسی لیے اس فرقہ کو اس کی طرف منسوب کرتے ہوئے جہمیہ کہتے ہیں۔

اس کے بارے میں یوں صراحت کی گئی ہے:

المتكلم الضال راس الجهمية واساس البدعية، وكان الجهم ينكر صفات الرب عز وجل وينزهه بزعمه عن الصفات كلها ويقول بخلق القرآن. (تاريخ اسلام ذهبي: ٨/ ٣٧)

ترجمہ: گمراہ متکلم جہمیہ کا سردار **بدعت** کی جڑ تھا، اور جہم صفات باری کا انکار کرتا تھا، اور اپنے گمان میں تمام صفات سے اللہ کی پاکی بیان کرتا تھا، اور قرآن کے مخلوق ہونے کا قول کرتا تھا۔

جہم بن صفوان نے اپنا عقیدہ ۱۲۳ھ ۱۳۲ھ میں ظاہر کیا اور ۱۳۳ھ کے آخر میں قتل کیا گیا۔

عراق کا ایک **نصرانی** جس کا نام سوسن تھا، اس نے **سب** سے پہلے انکار تقلید کا **نظریہ** پیش کیا، اس سے معبد جہنی نے لیا اور جہنی سے غیلان دمشقی نے اخذ کی۔

حافظ ذہبی کہتے ہیں:

معبد الجهني البصري أول من تكلم بالقدر.

قال الحسن البصري اياكم ومعبدا الجهني فانه ضال مضل. **قال سعيد** بن عفير في سنة ثمانين صلب عبد الملک معبدا الجهني بدمشق. **وقال** خليفة مات قبل التسعين. (تاریخ اسلام ذهبی: ۱۰۸/۶)

معبد جہنی بصری پہلا شخص ہے جس نے تقدیر کے بارے میں زبان کھولی، **حضرت حسن** بصری نے فرمایا: تم لوگ معبد جہنی سے بچو، اس لیے کہ وہ گمراہ وگمراہ گر ہے۔ **سعید بن عفیر نے** کہا ۸۰ھ میں عبدالملک نے دمشق میں معبد جہنی کو سولی دی۔ خلیفہ نے کہا کہ جہنی **۹۰ھ سے** پہلے مرا۔

حاصل گفتگو یہ ہے کہ انکارِ صفاتِ الٰہی اور انکارِ تقدیر کے باطل عقائد **یہود ونصاریٰ کی** طرف سے منتقل ہوکر مسلمانوں کی طرف آئے۔

ابن تیمیہ نے کہا:

جعد بن درہم نے اپنا عقیدہ ابان بن سمعان سے لیا اور اس نے طالوت سے لیا، اور طالوت نے لبید بن اعصم یہودی سے لیا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا۔

امام بخاری نے فرمایا: قتیبہ نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ جعد بن صفوان نے جعد بن درہم سے کلام اخذ کیا تھا۔ امام اوزاعی نے فرمایا' تقدیر کے بارے میں سب سے پہلے جس نے زبان کھولی وہ عراقی شخص تھا جس کو سوسن کہا جاتا تھا، وہ نصرانی تھا پھر اس نے اسلام قبول کیا، پھر نصرانی ہوگیا، تو اسی نصرانی سے معبد جہنی نے لیا اور معبد جہنی سے غیلان دمشقی نے اخذ کیا۔

(مترجماً تاریخ اسلام ذہبی: ۱۰۷/۶)

(۳) عجمی نظریات کی دراندازی

حجازی تہذیب وثقافت کے امین، اسلامی عقائد کے نگہبان فرزندانِ توحید پرچم اسلام لے کر عرب سے نکلے اور عجم کے متعدد ممالک پر کامیابی کے جھنڈے لہرانے میں کامیاب ہوئے، وہ جہاں بھی گئے متصادم نظریات، متخالف عقائد کی حامل اقوام سے نہ صرف یہ کہ محض سامنا ہوا بلکہ ان پر اثر انداز بھی ہوئے۔ دیگر اقوام نے حلقۂ اسلام میں شمولیت حاصل کی، لوگ

جوق در جوق مذہب اسلام میں داخل ہوئے۔ مصر، عراق، ایران، فلسطین، شام میں متعدد مذاہب کے لوگ تھے۔ مجوس، یہودی، نصرانی، مشرک ہر مذہب کے پڑھے لکھے اور اَن پڑھ قسم کے لوگ حلقہ بگوش اسلام ہوئے، ان میں سے بعضوں نے اگرچہ اسلام قبول کیا اور باطل عقائد سے توبہ کرلیا لیکن جو معلومات پہلے سے انھیں تھیں، اس کی روشنی میں اصحابِ علم سے عقائد کے بارے میں سوال کرنا کچھ مستبعد نہ تھا، اور ان کے سوال کا اطمینان بخش جواب فراہم کرنا اہل علم کی ذمہ داری تھی۔ اس طرح ان سوالات کے پیرایہ میں باطل نظریات اہل اسلام تک پہنچے، جب کہ بعض وہ جنھوں نے اسلام قبول نہیں کیا، وہ بھی گاہے گاہے مسلمانوں سے سوالات کرتے رہتے تھے۔

ایران میں ایک شخص پیدا ہوا تھا، جس کا نام ''مانی'' ہے۔ اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور چند کتابیں لوگوں کے سامنے پیش کی کہ خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہیں، بادشاہِ وقت نے اسے قتل کرادیا اور اس کے پیروکار اِدھر اُدھر بھٹکتے رہے، ایک زمانے کے بعد اسلام ظاہر ہوا، مسلمانوں کی سلطنتیں قائم ہوئیں، امن وامان کا ماحول پیدا ہوا تو ہر طرف سے آکر عراق میں آباد ہوگئے، ان کے پاس مانی مذہب کی کتابیں بھی تھیں۔

اسی طرح مجوسیوں کے دیگر بانیانِ مذاہب کی کتابیں عراق میں آئیں اور مانی و مجوسی مذاہب کی کتابوں کے ترجمے ہوئے جسے پڑھ کر بہت سے لوگ الحاد کی طرف مائل ہوئے، یہاں تک کہ ابن ابی العرجاء، حماد عجر، یحییٰ بن زیاد، مطیع بن ایاس نے باقاعدہ مانی و مجوسی مذاہب کی تائید میں کتابیں لکھیں اور الحاد و زندقہ کو فروغ ملنے لگا۔

(۴) فلسفیانہ خیالات کی منتقلی

ابو جعفر منصور کے دور حکومت سے مامون کے عہد اقتدار تک کا زمانہ باہری علوم کے منتقلی کا زمانہ ہے۔ اس زمانے میں سنسکرت، طب، نجوم کی کتابیں، ارسطو، بقراط، سقراط کی کتابیں عربی زبان میں ترجمہ ہوئیں۔

مامون نے اپنے نمائندوں کو قیصر روم کے پاس نادر کتابوں کی حصولیابی کے لیے بھیجا، قیصر نے کتابیں تلاش کرائیں تو پتہ چلا کہ قسطنطنیہ نے تمام یونانی کتابیں ایک کمرے میں بند

کرا کر محفوظ کر دی ہیں، اور کسی کو پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔ قیصر نے امرائے سلطنت عمائدین شہر اور مذہبی رہنماؤں سے دریافت کیا کہ یہ کتابیں جب ہمارے کام کی نہیں ہیں تو انھیں اسلامی حکومت میں بھیج دینے میں کیا حرج ہے؟

مذہبی رہنماؤں نے جواب دیا کہ ضرور بھیج دی جائیں، کیوں کہ یہ علوم جس مذہب میں داخل ہوتے ہیں اس کی بنیاد ہلا کر رکھ دیتے ہیں۔

قیصر نے اثبات میں جواب پاکر وہ ساری کتابیں مامون کی خدمت میں روانہ کردیں، مامون نے ان کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرایا اور ان کتابوں کی مدد سے یونانی افکار ونظریات مسلمانوں تک پہنچے، جن گمراہ حکما وفلاسفہ کے نظریات مسلمانوں تک آئے ان میں بعض یہ ہیں:

(۱) سکندر فردوسی۔ پیدائش: ۱۲۹ء۔

اس کا نظریہ تھا کہ خدا عالم کلیات وجزئیات ہے۔ اس پر دلیل سب سے پہلے اس نے پیش کی، نیز یہ کہتا تھا کہ روح بدن سے الگ ہو کر کسی چیز کا ادراک نہیں کرسکتی۔

(۲) پیکوریس۔ پیدائش: ۳۳۶ قبل مسیح۔

اس کا عقیدہ تھا کہ کوئی حشر نہیں ہے۔

(۳) اموینس۔ پیدائش: ۲۶۰ء۔

اس نے ارسطو کی کتابوں کی شروحات لکھیں، نیز خود کئی کتابیں تصنیف کیں، اس کا عقیدہ تھا کہ:

(۱) نفس وحدت حاصل کر کے خدا کے برابر ہوسکتا ہے۔

(۲) موجودہ زندگی کے تصورات سب وہم وخیال ہیں۔

(۴) ثاوفرسطس۔ پیدائش ۳۱۰ قبل مسیح۔

(۱) وہ کہتا تھا کہ ستارے روحانی اجسام ہیں۔

(۲) وہ کہتا تھا کہ ستارے مدبر عالم ہیں۔

(۵) دیمقراطیس۔ پیدائش ۳۰۰ قبل مسیح۔

اس نے **"جزء الذی لا یتجزی"** کا نظریہ رائج کیا۔

(۶) اینپڈقلس۔

یہ عناصر اربعہ مٹی، پانی، آگ، ہوا کا قائل تھا۔

فرقۂ معتزلہ کا ظہور

اعتزالی فرقہ دور اموی کی پیداوار ہے، جس کا اصل بانی بعض مؤرخین کے نزدیک واصل بن عطا ہے۔ یہ حضرت حسن بصری (۲۱۔۱۱۰ھ) کے تلامذہ میں سے تھا۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک روز حضرت حسن بصری کی درس گاہ میں حاضر تھا، اسی درمیان کسی نے سوال کیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے، یا نہیں؟ چوں کہ خارجی مرتکب کبیرہ کو مسلمان نہیں مانتے تھے، اسی عقیدے کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا تھا۔ سائل کی بات سن کر ابھی حضرت حسن بصری خاموش ہی تھے کہ واصل بول پڑا:

''میں کہتا ہوں گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں، بلکہ وہ ایمان و کفر کے درمیانی منزل میں ہے''۔

گویا اس نے اہل سنت اور خوارج کے دو متعارض نظریات کے درمیان حد اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی، اور تیسری صورت پیدا کر دی۔

یہ جرأت دیکھ کر حضرت حسن بصری جلال میں آگئے اور اس نے وہاں سے الگ ہٹ کر اسی مسجد کے دوسرے گوشے میں اپنا حلقۂ درس قائم کر لیا اور اپنا نام اہل عدل تجویز کیا۔ چوں کہ حضرت حسن بصری سے الگ ہو گیا تھا، اسی لیے اس کے گروہ کا نام معتزلہ، پڑا اور حضرت حسن بصری کے ماننے والے اہل سنت کے نام سے موسوم ہوئے۔

واصل بن عطا قابل، ذہین، فطین اور صاحب عقل و بصیرت تھا، اس کی درس گاہ میں بھیڑ لگنے لگی اور کچھ ہی دنوں میں ایک نیا فرقہ بنام ''معتزلہ'' پیدا ہو گیا۔

اس فرقے کے پانچ اصول تھے: (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد و وعید (۴) کفر و ایمان کی درمیانی منزل (۵) امر بالمعروف نہی عن المنکر۔

جو ان اصولوں پر کاربند ہوتا اسے معتزلی کہا جاتا تھا۔

اس فرقے میں بڑے بڑے ماہر اصحابِ علم اور فنکار پیدا ہوئے۔ بحث ومناظرہ کرنا اور اپنے مخالف کو عقلی استدلال کے ذریعہ مات دینا ان کا شیوہ تھا، اور اپنے اصول خمسہ کو عقلی دلائل کی روشنی میں ثابت کرنا ان کی پہچان تھی۔

اس زمانے میں پیدا ہونے والے سوالات کا حل علمائے اہل سنت کتب وسنت کی روشنی میں حاصل کرتے، لیکن معتزلیوں نے کتاب وسنت کو دوسرے درجے میں رکھا اور عقل پرستی کو فروغ دیا، ان کا ماننا تھا کہ اعتقادی مسائل کا حل عقل کی روشنی میں ہونا چاہیے اور وہ ایسا ہی کرتے تھے۔

معتزلہ نے عقل ہی کو سب کچھ مان لیا تھا، لہٰذا فروغ عقل کے لیے انھیں عقلی علوم کی ضرورت پڑی، جس کی تکمیل کے لیے یونانی فلسفہ سے سیرابی حاصل کی، اس سے ان کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ جب فلاسفہ اپنی عقلیات اور یونانی طرز استدلال کی روشنی میں مبادیاتِ اسلام پر حملہ آور ہوتے تو اُن کے رد وابطال کے لیے ان ہی کے طرز استدلال کو اپناتے اور اسلام کی طرف سے دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے۔ گویا ایک طرح سے یہ حکمائے اسلام کے درجے میں آ گئے، اور دفاعِ اسلام کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنالیا۔

جہاں کہیں بھی فتنہ اٹھتا، یہودی، صابی، نصاریٰ اسلامی عقائد پر اعتراض کرتے، یہ معتزلی علماء عقل ودانش اور فکر ونظر کی بنیاد پر ان کا دندان شکن جواب دیتے، ان کی یہ کامیابی دیکھ کر حکومت بھی ان کی ہم نوائی کرنے لگی۔

خلیفۂ مہدی کے دورِ حکومت میں مانی مذہب کا ایک مبلغ عبداللہ بن مقفع مجوسی ظاہر ہوا، اس نے ایک کتاب ''تیمیہ'' نام سے لکھی اور اپنے مذہب کی تبلیغ میں بھرپور کوششیں صرف کرنا شروع کر دیں، جس کے نتیجے میں بہت سارے لوگ اس کے گرویدہ ہو گئے۔ خلیفۂ مہدی نے ان لوگوں کا جواب اور رد وابطال کے لیے ان ہی معتزلیوں کو بھیجا، ان لوگوں نے بڑی ہوشیاری اور فنکاری کے ساتھ ان کا مقابلہ کیا اور اپنے عقلی طرزِ استدلال سے انھیں لاجواب کر دیا اور حکومت معتزلیوں کی مکمل سرپرست بن گئی۔

مامون کا عہد معتزلیوں کا دورِ شباب ہے۔ امرا و حکام کے ذہن پر اعتزالی فکر چھا گئی، فقہائے کرام، محدثین **عظام** اور صوفیائے اسلام بالکل کنارے لگا دیے گئے۔ گویا **ایک** ایسا اسلام ظاہر کیا جانے لگا جس کا سِرا کتاب **وسنت** سے ملنے کے بجائے یونانی فکر و عقلیات سے مل رہا تھا۔

علمائے اہل **سنت** مسائل اعتقاد میں کتاب **وسنت** کو ترجیح دیتے تھے، لیکن معتزلیوں نے اس اہم باب میں عقلی گھوڑے دوڑانا شروع کر دیا، اور کتاب **وسنت** کو ثانوی درجہ میں رکھ چھوڑا، اسی عقل پرستی کے **سبب** علمائے اہل **سنت ایک** عظیم فتنہ سے دوچار ہوئے اور وہ بڑا فتنہ خلق قرآن کا تھا۔

معتزلہ کا **نظریہ** تھا کہ صفاتِ الٰہیہ حادث وممکن ہیں، کیوں کہ صفاتِ الٰہیہ کو قدیم ماننے کی صورت میں تعددِ قدما لازم آتا ہے اور یہ توحید خالص کے منافی ہے۔ لہٰذا انھوں نے مفہومِ توحید کے تحفظ کی غرض سے یہ **نظریہ** اپنایا اور لوگوں کو بڑی آسانی کے ساتھ یہ سمجھانے میں کامیاب ہو گئے۔ یہاں **تک** کہ حکومتِ وقت نے بھی اسے قبول کر لیا۔

اس سے **ایک** اہم مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ قرآن کلامِ الٰہی اور صفتِ الٰہی ہے اور جب تمام صفات حادث وممکن ہیں تو قرآن کلامِ الٰہی اور صفتِ الٰہی ہونے کے **باعث** حادث وممکن اور مخلوق ہے۔

معتزلہ اور اس کی سرپرستی کرنے والی حکومت دونوں نے زور و شور سے اس کی تبلیغ اور بزور شمشیر و سنان لوگوں کو اس کا پابند بنائے جانے کی تحریک **چلائی**، لیکن علمائے اسلام وفقہائے کرام اور محدثین **عظام** اس **نظریہ** کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے، ان کا کہنا تھا کہ اگر صفاتِ الٰہیہ نیز کلامِ الٰہی یعنی قرآن عظیم کو حادث ومخلوق مان لیا جائے تو اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور جو محل حوادث ہو وہ حادث وممکن ہے، لہٰذا واجب کا ممکن وحادث ہونا ثابت ہوگا، جو روحِ اسلام کے منافی اور اسلامی عقائد کے خلاف ہے۔

معتزلیوں نے نئے نئے **عقائد ایجاد** کیے، قسم قسم کے **نظریات** پیدا کر کے نئی مصیبتوں کو جنم

دیا اور حکومتِ وقت ساتھ دیتی رہی، جو علما و محدثین اور فقہائے کرام معتزلہ کی مخالفت کرتے انھیں طرح طرح کی اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا، لیکن اہل حق صبر و استقامت کا پہاڑ بن کر ان کا مقابلہ کرتے رہے جب کہ بعض نے گوشۂ گم نامی کی زندگی پر اکتفا کر لیا۔

اعتزالی افکار کے مبلغین نے دعوت و تبلیغ کے سنٹر قائم کیے، درس گاہوں کو زینت بخشی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو یعقوب یوسف بن عبد اللہ شحام، بصریٰ کا سب سے بڑا امام المعتزلہ تھا، جس کے تلامذہ میں ابو علی محمد بن عبد الوہاب بن سلام الجبائی البصری (پیدائش ۲۳۴ھ یا ۲۳۵ھ) تھے، جو اپنے استاذ کے بعد منصبِ امامت پر فائز ہوئے۔ ابو علی جبائی کا انتقال ۳۰۳ھ میں ہوا۔

پاسباں مل گئے کعبہ کو صنم خانہ سے

معلوم تاریخ گواہ ہے کہ جب بھی باطل نے سر اٹھایا تو اس کی سرکوبی کے لیے اہل حق پیدا ہوئے اور باطل کی فریب کاریوں کا پردہ چاک کر کے حق و صداقت کے چہرۂ بارونق کو آشکارا کر دیا۔

چنانچہ معتزلیوں کے طوفانِ بلاخیز کے سامنے سینہ سپر ہونے والی دو شخصیتیں میدانِ فکر و نظر میں نمودار ہوئیں، جن میں ایک امام اشعری اور دوسرے امام ابو منصور ماتریدی ہیں۔

اولاً شیخ ابو الحسن اشعری فرقۂ معتزلہ کے متبحر عالم اور اعتزالی فکر کے گرم جوش داعی و مبلغ تھے۔ چالیس سالوں تک اس باطل فرقے کی نصرت و حمایت میں جان توڑ کوششیں کیں اور افکارِ معتزلہ کے فروغ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ لیکن امام اشعری باطل کے فروغ نہیں بلکہ حق کی نصرت و حمایت کے لیے پیدا کیے گئے تھے، اس لیے ہدایت کی توفیق ملی، باطل عقائد سے توبہ کیا اور اشاعتِ حق کے لیے کمربستہ ہوئے۔ پھر امام اشعری نے اہل سنت کے لیے تصنیفات تیار کیں اور سنت کا اثبات، نیز اہل بدعت نے جن چیزوں کا انکار کیا، مثلاً رویت باری، کلام الٰہی کا قدیم ہونا، اللہ کی قدرت۔ اور وہ امور جو دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں، مثلاً صراط، میزان، شفاعت، حوض، عذاب قبر۔ اور جن کا معتزلہ اور اہل سنت و اہل حدیث میں سے بعض نے انکار کیا تو آپ نے ان پر کتاب و سنت سے واضح دلیلیں پیش کیں، عقلی دلائل پیش کیں اور اہل

بدعت کے شبہات کو دور کیا، اور اس سلسلے میں کامیاب کتابیں تصنیف فرمائیں، جس سے اللہ تعالیٰ نے امت کو نفع عطا فرمایا۔

حضرت امام ابوالحسن الاشعری جب تک معتزلی نظریات کے داعی و پابند تھے، عقل کو کتاب وسنت پر ترجیح دیتے رہے، لیکن اب حق کی حمایت میں اٹھے تو کتاب وسنت اور دلائل سمعیہ کو اول درجے میں رکھا اور فکر ونظر کو دوسرے مرحلے میں رکھا، اس طرح کتاب وسنت سے ثابت شدہ عقائد وحقائق کو عقل کی روشنی میں ثابت کیا۔ گویا آپ کی وجہ سے علمِ کلام نے ایک نیا رُخ اپنالیا اور علمِ کلام کی دو قسمیں ہو گئیں۔ معتزلیوں کا علمِ کلام یعنی علمِ کلام عقلی اور اہل سنت کا علمِ کلامِ شرعی۔

حق کی روشنی پھیلی، صداقت کی کرنیں چمکیں، اعتزالی فکر کا بطلان ظاہر ہوا، حکومتوں نے حق کا ساتھ دیا اور امام اشعری کے مذہب کو مقبولیت حاصل ہوئی۔

ان ہی کے ساتھ ایک اور شخصیت ظاہر ہوئی، جس نے بڑا عظیم کارنامہ انجام دیا، وہ حضرت امام ابومنصور ماتریدی ہیں، ان پر بھی کچھ لکھنا چاہ رہا تھا مگر قلتِ وقت دامن گیر ہے، اس لیے اسی پر اکتفا کرتا ہوں۔ علمِ کلام کے پس منظر وپیش منظر پر جس طرح لکھنا چاہیے نہیں لکھ سکا، لیکن جو بھی لکھا مولیٰ تعالیٰ کے فضل وکرم اور ماہِ رمضان المبارک کے تیسرے عشرے کی برکتوں سے مولیٰ تعالیٰ شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

کوثر امام قادری

۲۸ رمضان المبارک ۱۴۴۰ھ

پیش لفظ

شرح العقائد النسفیہ ،اور المعتقد المنتقد کی تدریس کے دوران اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا حاشیہ ''المعتمد المستند'' بغور اور بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا، جس میں جا بجا اعلیٰ حضرت کی تحقیقات دیکھنے کو ملیں، جن سے شوقِ مطالعہ میں اضافہ ہوا، اور مختلف اصولی مسائل پر ہم نے امام احمد رضا قدس سرہ کی مزید تحریریں دیکھنی شروع کیں، ہمیں حیرت ہوئی کہ اہم مسائلِ اصول میں امام الکلام کا اِس قدر جامع اور مفصل کلام موجود ہے، اور ہمارے طلبہ وشائقینِ علم ان سے کما حقہ مستفیض نہیں ہو پا رہے ہیں، اس لیے ہم نے سوچا کہ ان تحقیقات کو یکجا اور مرتب کر دیا جائے، تا کہ شائقین کے لیے ان کا مطالعہ آسان ہو جائے۔

اصولی مسائل اپنے موضوع کے اعتبار سے مشکل ابحاث پر مشتمل ہوتے ہیں، پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ جب فنی بحث وتمحیص کرتے ہیں تو وہ اس اعلیٰ معیار پر ہوتی ہے کہ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا ہر ایک کے بس کی بات نہیں، اس کی وجہ دورِ حاضر میں فنی کتب کے درس وتدریس میں بے رغبتی، اور علمی امور میں سہل پسندی کا غلبہ ہے۔ درسِ نظامی سے بڑی بڑی کتابیں تدریجاً خارج ہوتی جا رہی ہیں، اور علم کو آسان سے آسان تر بنانے کی کوشش جاری ہے، جس سے نئی نسل کی لیے سہولت تو ہوگئی ہے، لیکن دوسری جہت سے اِس کا نقصان بھی ہوا ہے، کہ اب ہم اپنے ہی اکابر کی فنی ابحاث سمجھنے سے قاصر ہوتے جا رہے ہیں۔

مزید برآں نوع بہ نوع برقی آلات کی فراوانی نے طلبا کی نفسیات کو اور ہی زیادہ سہل پسند بنا دیا ہے، کہ اب فنی کتابیں پڑھنے کی بھی زحمت نہیں اٹھائی جاتی، ترجمہ، خلاصہ اور حاصل مطالعہ سے ہی کام چلا لیا جاتا ہے، بلکہ اب تو آڈیو ریکارڈنگ اور ویڈیو کلپس کا زمانہ ہے، کیا امید کی جائے کہ لوگ مشکل اصولی مسائل کو سمجھنے کے لیے ائمہ دین کی کتب کا مطالعہ کرنے کی زحمت

کریں گے، انھیں حالات کے پیش نظر ہم نے شائقین علوم رضا کے لیے اس مجموعہ کو ترتیب دینے کی کوشش کی ہے، تاکہ انھیں اعلیٰ حضرت کے اہم مباحثِ کلامیہ یکجا اور مرتب مل جائیں۔

ہمارا موضوع چوں کہ ''علم کلام پر امام احمد رضا قدس سرہ کے افادات'' ہیں اس لیے، ہم نے اس کو ''تحقیقات رضویہ'' تک ہی محدود رکھنے کی کوشش کی ہے۔ کہیں کسی اور مصنف کی کوئی رائے یا تحریر اگر درج کی گئی تو افاداتِ رضا کو سمجھنے کے لیے بطورِ تمہید ایسا کیا گیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اعلیٰ حضرت کی تحقیق کا تعلق اسی رائے سے ہے۔

یہ مجموعہ امام احمد رضا کی تحقیقات کی تسہیل و تلخیص ہے، کہیں کہیں کسی بحث کے بہت خاص حصے کا اقتباس درج کیا گیا ہے، ورنہ عموماً تسہیل کی کوشش کی گئی ہے، تاکہ موضوع کے ساتھ قاری کی دل چسپی باقی رہے۔ تلخیص و تفہیم پر ہی توجہ مرکوز رکھنے کے سبب بحث میں موجود عبارتوں کے حوالہ جات کا اہتمام نہیں کیا گیا، اور ایک بحث مکمل ہونے پر رسائل رضویہ یا فتاویٰ رضویہ کے حوالے پر اکتفا کیا گیا، تاکہ خواہی نخواہی اصل کتاب کی طرف رجوع کیا جائے، اور کسی طور اعلیٰ حضرت کی اصل تحریر کے مطالعہ کا شوق پیدا ہو جائے۔

یہ مقالہ اولاً ''ماہنامہ پیغام شریعت دہلی'' کے ''مصنف اعظم نمبر'' کے لیے تیار کیا گیا تھا، جو اعلیٰ حضرت کے عرس صد سالہ کے موقع پر شان و شوکت کے ساتھ منظر عام پر آیا، اس مقالے میں چند ہی مباحثِ کلامیہ کا خلاصہ پیش کیا گیا تھا، پھر موضوع اور ابحاث کی اہمیت کے پیش نظر اس میں خاطر خواہ اضافہ کیا گیا، اور ''الٰہیات'' سے متعلق دیگر متنوع عناوین پر اعلیٰ حضرت کی مزید تحقیقات شامل کر لی گئیں۔ اب یہ مقالہ ایک کتاب کی شکل اختیار کر گیا۔

''المعتمد المستند'' اِس کتاب کا اوّلین ماخذ ہے، اس سے اخذ کرنے میں کوشش کی گئی ہے کہ اس میں جس کسی مسئلے پر امام اہل سنت نے ''اقول'' کہہ کر اپنی تحقیق پیش کی ہے اس کو ضرور شامل کر لیا جائے۔ اس کے بعد صفاتِ تنزیہ میں ''قوارع القہار'' اور ''سبحان السبوح'' کے مباحث کو قدرے تفصیل سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کے قِدَم اور ماسوا کے حدوث کے اِثبات کے لیے ہمارا بنیادی ماخذ ''**الکلمۃ الملھمۃ**'' اور ''مقامع الحدید'' ہیں۔ لیکن صفات کے متعلق بنیادی اَبحاث میں مکتوبات و ملفوظات سے بھی

استفادہ کیا گیا ہے۔ ''کلام باری'' کے بیان میں ''انوار المنان'' کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

حسن و قبح شرعی و عقلی کی بحث اس مجموعہ کی مفصل اور اعلیٰ ترین بحث ہے، جس کا بنیادی ماخذ اعلیٰ حضرت کا حاشیۂ فواتح الرحموت ہے۔ دیگر ضروری مسائل اعتقادیہ کے لیے ''اعتقاد الاحباب'' سے استفادہ کیا گیا ہے۔ الوہیت کے متعلق اہلِ باطل کے معتقدات کے بیان میں رسالہ ''باب العقائد والکلام'' کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ آخر میں کفر و تکفیر کے بیان کا اصل ماخذ ''تمہید ایمان'' اور ''سبحان السبوح'' ہیں۔ اسی سے متعلق اہلِ فترت کے ایمان و کفر کی بحث منفرد حیثیت رکھتی ہے، جس میں ہم نے تفصیل کی کوشش ہے، اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے تین رسالے ''تنزیہ المکانۃ الحیدریۃ''، ''شمول الاسلام'' اور ''شرح المطالب'' کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ ''رویت باری تعالیٰ'' اور ''قضا و قدر'' سے متعلق مختصر بحث شامل ہو سکی۔

ان مباحثِ کلامیہ کی عمومی ترتیب تو وہی ہے جو کتب کلامیہ کی ہوتی ہے یعنی ذات و صفات پھر ان کے متعلقات، تاہم ترتیب میں کچھ جدت محسوس ہوگی، مثلاً اصولی مسائل کے آغاز سے قبل ان کے متعلق کچھ بنیادی امور، ضروریات دین اور ضروریات اہل سنت کا بیان، آخر میں اہل فترت کے احکام و مباحث وغیرہ جن کو ہم نے تقاضائے وقت سمجھ کر اس میں شامل کرنا ضروری سمجھا۔

اس کتاب کی پہلی جلد چونکہ ''الٰہیات'' پر ہے اس لیے اس میں عقیدۂ الوہیت اور توحید سے متعلق ابحاث کا ہی خلاصہ درج ہے۔ نبوات و سمعیات وغیرہا کے مباحث کے لیے اس مجموعہ کی اگلی جلدوں کا انتظار کرنا ہوگا، وباللہ التوفیق۔

اس کتاب میں جس قدر بحثیں شامل ہوگئی ہیں ایسا نہیں کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے تحقیقی افادات اسی قدر ہیں، بلکہ جس قدر اس میں شامل ہے اس سے کئی گنا زیادہ وہ ابحاث ہیں جو فنی مشکلات اور اپنی مصروفیات کے سبب ہم شامل نہ کر سکے، اس کی مثال یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت نے فلاسفہ کی طرف سے جزء لایتجزی کے ابطال کے ۲۹ر دلائل ذکر کیے، پھر ان تمام کو ایک ایک کر کے رد کیا، مگر ان میں سے ہم صرف تین کو ہی شامل کر سکے۔ یوں ہی وہابیۂ زمانہ کا قول ہے کہ ''بیٹھنے، چڑھنے، اور ٹھہرنے کے سوا ''استویٰ علی العرش'' کے کچھ اور معنی بدعت ہیں، اس پر اعلیٰ

حضرت نے ''قوارع القہار'' میں ۲۵۰ ر قہاری ضربیں لگائیں، جن میں سے صرف دس بارہ ہی کا تذکرہ شامل ہو سکا، فرصت اور توفیق ملے اور ان تمام کا استیعاب ہو جائے تو بہت بہتر ہوگا۔

ہم یہ ماننے میں خود کو حق بجانب سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا رسالہ 'قوارع القہار'، 'سبحان السبوح' اور 'انوار المنان' عقیدۂ الوہیت اور صفات کے بیان میں آپ کا تجدیدی کارنامہ ہے۔

''قوارع القہار'' اللہ تعالیٰ کے جسم و جہت و مکان سے پاک ہونے پر وہ مدلل تصنیف ہے کہ اس موضوع پر اس جیسی تصنیف آنکھوں نے دیکھی نہ ہوں گی، اور رسالہ ''سبحان السبوح'' جو اللہ تعالیٰ کے امکانِ کذب سے پاک ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس کی نادر تحقیقات کی مثال علمی دنیا میں نہ ملے گی۔ شائقینِ علم امام احمد رضا قدس سرہ کے اُن مباحث کا محولہ فتاویٰ و رسائل میں بغور مطالعہ کریں تو ایمان کو تازگی اور روح کو بالیدگی میسر آئے۔ مصنف نے اُن مباحث کو اس شان سے منضبط اور مرتب کیا ہے کہ اہل حق کی آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں، اور دل ''علم الیقین'' سے ''عین الیقین'' کی طرف سفر کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس کتاب میں ''عقیدۂ الوہیت'' سے متعلق آسان اور مشکل دونوں قسم کی ابحاث کا عمدہ سلسلہ ملے گا۔ ہماری خواہش ہے کہ قارئین کرام ہماری اس تحریری کاوش کا بغور مطالعہ فرمائیں، جس قدر استفادہ کر سکیں مجھ فقیر، میرے والدین اور اساتذہ کی مغفرت کے لیے دعا کریں، اور جہاں کہیں کسی قسم کی خامی نظر آئے بلا تکلف مطلع فرما کر مشکور فرمائیں، تا کہ ہم اپنی اصلاح کر سکیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کوشش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور تمام مسلمانوں کو مجدد دین و ملت امام اہل سنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے علمی فیوض سے مستفیض ہونے کی توفیق عطا فرمائے، آمین۔

محتاج دعا

فیضان المصطفیٰ قادری

النور انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سائنسز ہیوسٹن امریکہ

۲۶ر جون ۲۰۱۹ء

مقدمہ

علم کلام ایک تعارف

دینی علوم کی دو قسمیں ہیں، ایک کا تعلق عمل سے ہے جس کو علم فقہ اور علم الفروع کہا جاتا ہے، دوسرے کا تعلق عقیدہ سے ہے جس کو علم کلام اور علم الاصول کہا جاتا ہے۔ علم کلام کو ہی علم العقیدہ اور علم التوحید والصفات بھی کہا جاتا ہے۔ علم فقہ میں عبادات، معاملات، خصومات اور جنایات وغیرہ وہ سارے امور آتے ہیں جو عمل سے متعلق ہوتے ہیں، اور علم العقائد والکلام میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق ایمان اور عقیدہ سے ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کی وحدانیت اور دیگر صفات، فرشتوں کا وجود، وحی، رسالت، تقدیر، حشر و نشر، جنت و جہنم وغیرہ۔

علم کلام کی تدوین اور تاریخ

عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں "علم کلام" ایک فن کی حیثیت سے مدوّن نہ تھا، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے صحابۂ کرام عقائد میں راسخ تھے، اور دین میں اختلافات بھی کم تھے، جس کے سبب ضرورت نہ تھی کہ عقائد کو اُن تفصیلات کے ساتھ بیان کیا جائے جس کا تقاضا تدوین میں ہوتا ہے۔ لیکن عہدِ صحابہ کے بعد جب اصول دین میں اختلافات پیدا ہوئے، اور الگ الگ فرقے وجود میں آنے لگے تو اصولِ دین کی ترتیب و تدوین کی ضرورت پڑی، تا کہ نفیاً و اثباتاً دین کی تفصیلات کو مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے، اور امورِ دین کے متعلق جو شبہات وارد کیے جاتے ہیں ان کے تفصیلی جوابات دیے جائیں۔ انھیں دینی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام علم کلام اور علم العقیدۃ ہے۔ اسے "علم کلام" نام دینے کا سبب یا تو یہ ہے کہ اس فن کی سب سے اہم اور نزاعی بحث اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام سے متعلق ہے، یا یہ کہ اس فن کو حاصل کر لینے کے بعد شرعیات کی تحقیق اور منکرین کے رد و انکار پر

کلام کرنے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

اسلام میں معتزلہ وہ پہلا گروہ تھا جس نے عقائد کے باب میں ظاہر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے مذہب کے خلاف عقلی بنیادوں پر اصول وقواعد کی بنا ڈالی۔

اس کا قصہ یہ ہوا کہ معتزلہ کے سردار واصل بن عطا (متوفی ۱۳۱ھ) نے حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ (متوفی ۱۱۰ھ) کی مجلس سے یہ کہتے ہوئے علاحدگی اختیار کر لی کہ جو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے وہ نہ مومن ہے نہ کافر، یعنی ایمان وکفر کے درمیان ایک منزل کا قائل ہوا، یہ دین میں نئی بات تھی، حضرت حسن بصری نے فرمایا: ”**لَقَدْ اِعْتَزَلَ عَنَّا**“ یہ ہم سے الگ ہو گیا، اس طرح اس کے گروہ کا نام معتزلہ (الگ ہونے والا گروہ) پڑا، لیکن معتزلہ خود کو اصحاب العدل والتوحید کہتے تھے۔

آغاز میں اس فن کی کمان معتزلہ کے ہاتھ میں تھی، انھوں نے اسلام مخالف جماعتوں کو جو اسلامی معتقدات پر عقلی اعتراضات کرتے تھے عقلیات ہی سے جوابات دیے، چناں چہ اسلامی اصول واحکام میں معتزلہ کی ابحاث کچھ لوگوں میں مقبول ہونے لگیں، یہاں تک کہ صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی نسل سے حضرت امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی ۳۲۴ھ) منظر عام پر آئے جو اُس وقت تک معتزلہ کے گروہ میں شامل تھے، ایک بار انھوں نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے کہا: تین بھائیوں کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جن میں ایک نافرمان ہو کر مرا، دوسرا نیکوکار ہو کر اور تیسرا بچپن ہی میں فوت ہو گیا۔ بولا: پہلا جہنم میں جائے گا، دوسرا جنت میں، اور تیسرے کو نہ ثواب ہوگا نہ عذاب۔ اس پر امام اشعری نے کہا: اگر تیسرا شخص رب سے عرض کرے: اے میرے پروردگار! مجھے صغرسنی میں کیوں وفات دی؟ مجھے بڑا ہونے کیوں نہ دیا کہ تجھ پر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کر کے جنت میں داخل ہوتا؟ تو رب کیا فرمائے گا؟ بولا: رب کا ارشاد ہوگا: مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا اور جہنم میں جاتا، تو تیرے لیے بہتر تھا کہ تو صغرسنی میں وفات پا جائے۔ امام اشعری نے کہا: اگر دوسرا بولے: اے میرے پروردگار! مجھے چھوٹی عمر میں وفات کیوں نہ دی؟ تاکہ میں تیری

نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں نہ جاتا، تو رب کیا ارشاد فرمائے گا؟ اس پر جبائی لاجواب ہوگیا، لہٰذا امام ابوالحسن اشعری نے اس کا مذہب ترک کردیا، پھر معتزلہ کا رَد اور سنت کی حمایت شروع کردی۔ چنانچہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت آپ ہی کی راہ پر چل پڑی' جو''اہل سنت وجماعت'' کہلائی۔

متکلمین اہل سنت کی دو جماعتیں متقدمین ومتاخرین

اہل سنت وجماعت کے ذریعہ جو علم کلام مدوَّن ہوا اس کو دو نہج پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) متقدمین کا علم کلام (۲) متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام دلائل قطعیہ پر مبنی تھا جس کی اکثر ابحاث دلائل سمعیہ یعنی قرآن وحدیث سے مویّد تھیں، یعنی اس میں فلسفہ کا اختلاط نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خصوصاً معتزلہ سے تھا۔

پھر یونانی فلسفہ کا عربی میں ترجمہ ہوا اور مسلمانوں نے بھی اس میں دل چسپی لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے ساتھ فلسفہ کا خلط ملط شروع ہوگیا، علم کلام کے ساتھ فلسفہ کا اختلاط اس لیے ہوا کہ علم کلام کے مباحث کو فلسفہ کے اصول ومباحث پر بھی ثابت کیا جائے اور ساتھ ہی فلسفہ کے فاسد نظریات کا ردوابطال کیا جائے۔ چنانچہ علم کلام میں طبعیات والٰہیات وریاضیات شامل کرلی گئیں، یہ متاخرین کا علم کلام ہے۔ (ملخصاً مقدمہ شرح عقائد نسفیہ)

متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کے اثر ورسوخ اور اس کی بحثوں کا فلسفیانہ رنگ وآہنگ ہی وہ سبب ہے کہ بہت اکابر علمائے امت نے علم کلام سے منع کیا، اور اس سے تعلیم یا تعلم کسی طرح کا شغل رکھنے والوں کی مذمت کی ہے۔ یہ ممانعت دراصل ان لوگوں کو ہے جو اس کے اہل نہیں، کیوں کہ علم کلام کی بحثوں میں اگر خطا ہوجائے تو دین وایمان کو خطرہ لاحق ہوجاتا ہے، نیز یہ مذمت ان متعصبین کی ہے جو لوگوں کے عقائد میں خلل ڈالنے کے مقصد سے علم کلام سے بحث کرتے ہیں۔

اہل سنت کے دو گروہ اشعری اور ماتریدی

بعد میں اہل سنت وجماعت کا علم کلام بھی دو گروہ میں تقسیم ہوگیا۔ ایک کے سرخیل حضرت

امام ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ھ) قرار پائے جن کے متبعین کو ''اشاعرہ'' کہا جاتا ہے، اور دوسرے کے قائد حضرت امام ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) ہوئے جن کے متبعین کو ''ماتریدیہ'' کہا جاتا ہے۔

ان دونوں کا اختلاف کافی حد تک ''لفظی''یعنی تعبیر وتوجیہ کا ہے، ورنہ یہ دونوں اہل سنت وجماعت ہی کے مذہب ہیں، اور دونوں اہل حق ہیں۔ان کے سوا متعدد گروہ پیدا ہوئے جو جادۂ حق سے ہٹ جانے کے سبب گمراہ اور باطل قرار پائے، جن میں معتزلہ، کرامیہ، جبریہ، قدریہ، مشبہہ، خوارج اور روافض مشہور فرقے ہوئے۔

علم کلام کی مشہور و متداول کتابیں:

الفقہ الاکبر اور اس کی شرح منح الروض الازہر

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۱۵۰ھ) کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام کی اولین کتاب مانی جاتی ہے، ماہرین نے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اس کی نسبت پر جزم کیا ہے۔اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، جن میں علامہ علی القاری حنفی کی شرح ''منح الروض الازہر'' کے نام سے سب سے مقبول ہوئی۔ ہمارے پیش نظر ملا علی قاری کی شرح فقہ اکبر کا بیروت کا نسخہ ہے جس میں مصنف نے الفقہ الاکبر کی مفصل شرح کے ساتھ ساتھ امام ابوحنیفہ کے وصایا کو بھی درج کر دیا ہے، وصایا کا پورا متن ایک ساتھ شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی مختلف عبارتیں جن مباحث سے متعلق تھیں ان کے ساتھ شامل کر دیں۔ نیز اس کے آخر میں ضمیمہ کے طور پر اپنی طرف سے علم کلام کے چند مباحث کا اضافہ کیا ہے جس میں اہم مباحثِ کلامیہ خصوصاً ایمان وکفر کی بحث اور اس سے متعلق کلماتِ علما درج کیے ہیں۔

العقیدۃ الطحاویۃ

امام ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کی یہ کتاب علم کلام میں بنیادی مآخذ میں شمار کی جاتی ہے، امام ابوجعفر طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب کا آغاز ان کلمات سے کرتے ہیں: **ھذا ذکر بیان عقیدۃ اھل السنۃ والجماعۃ علی مذھب فقھاء الملۃ أبي حنیفۃ النعمان**

بن ثابت الکوفی و أبي یوسف یعقوب بن ابراھیم الانصاری و أبي عبدالله محمد بن الحسن الشیباني رضوان اللّٰہ علیھم أجمعین ۔یعنی یہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق اہل سنت و جماعت کے معتقدات کا بیان ہے۔ متن طحاویہ کی بے شمار شروح لکھی گئیں، اور آج یہ کتاب اہل علم میں مقبول و متداول مانی جاتی ہے۔

مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین

یہ کتاب امام اہل سنت امام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۳۰ھ) کی تصنیف ہے۔اس میں آپ نے صدر اسلام سے اپنے عہد تک مسلمانوں کے مابین رونما ہونے والے اختلافات اور ان کی بنا پر پیدا ہونے والے مختلف نظریات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے۔آغاز ''امہات الفرق'' سے کیا ہے جو دس ہیں، پھر ان دسوں فرقوں کے ذیلی فرقے کا تفصیلی ذکر کیا، اور ان کے اقوال ونظریات بھی پیش کیے، مجموعی اقوال ونظریات کی تعداد (۳۰۲) ہے۔یہ کتاب چونکہ امام الاشاعرہ حضرت امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہے اس لیے اقوال و مذاہب کے تعلق سے یہ بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب التوحید للماتریدی

یہ کتاب اہل سنت و جماعت کے دوسرے امام ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۳۳ھ) کی تصنیف ہے۔اس کتاب کا پورا نام ''کتاب التوحید واثبات الصفات'' ہے۔چونکہ یہ کتاب امام ابومنصور امام الماتریدیہ کی تصنیف ہے اس لیے یہ بھی علم کلام کی قدیم ترین اور بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔اس میں بھی مسلمانوں میں پیدا ہونے والے مختلف فرقوں خصوصاً معتزلہ اور فلاسفہ کے نظریات پیش کیے گئے ہیں۔اگرچہ اس کی عبارت عام فہم نہیں ہے، مگر اپنے مذہب کی تائید میں پوری تفصیل کی گئی ہے، اس لحاظ سے اس کو قدیم کتب کلامیہ میں ضخیم ترین کتاب کہا جاسکتا ہے۔

الاقتصاد فی الاعتقاد

یہ امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی کتاب ہے جو چار تمہید اور چار مقاصد پر مشتمل ہے، جن

کے ضمن میں وجود باری تعالیٰ سے لے کر امامت تک کا مفصل بیان ہے۔اس کے آخر میں تکفیر کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔اس کتاب کے آغاز میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ اعتقاد میں افراط وتفریط کی بجائے اعتدال ومیانہ روی ہونا چاہیے نہ کہ وہ جو حشویہ کا طریق کار ہے کہ اندھی تقلید کرنا اور ظواہر کو ہر حال میں ظاہر پر محمول کرنا، اور نہ وہ جو فلاسفہ اور معتزلہ کا طریق کار ہے کہ ہر بات میں عقل کا گھوڑا دوڑانا۔ بلکہ جادۂ حق یہ ہے کہ تقاضائے عقل اور تقاضائے شرع دونوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے۔ کیوں کہ شرعِ منقول وحقِ معقول میں کوئی تضاد نہیں، اسی لیے اس کتاب کا نام آپ نے ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' رکھا، یہ کتاب اہل سنت وجماعت کے معتقدات کی بنیادی کتاب مانی جاتی ہے۔امام غزالی کی ایک تصنیف ''تہافت الفلاسفۃ'' بھی علم کلام کی اہم کتاب ہے جو دراصل فلاسفہ کے اصول ونظریات کے رد پر مشتمل ہے۔

تبصرة الادلة

یہ کتاب امام ابو المعین میمون بن محمد نسفی (متوفی ۵۰۸ھ) کی تصنیف ہے جس کا پورا نام ''تبصرة الادلة فی اصول الدین'' ہے۔ یہ کتاب امام ابو منصور ماتریدی کے مسلک پر لکھی گئی ہے۔ یہ کتاب امام ابو منصور ماتریدی کی ''کتاب التوحید'' کے بعد مسلک ماتریدی کا دوسرا ماخذ مانی جاتی ہے۔اس میں جا بجا معتزلہ کے موقف کا رد کیا گیا ہے، علم کلام کے اہم ابواب کا احاطہ کیا گیا ہے، خصوصاً الٰہیات کے تمام مباحث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اور آخر میں نبوت کے مباحث میں رسالت ومعجزات کے بیان کے بعد حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت کے اثبات کو نہایت ہی معقول اور دل کش انداز میں پیش کیا گیا ہے۔اس کتاب میں ابطال تشبیہ، ایمان مقلد، نبوت ورسالت کا اثبات ممتاز ابحاث ہیں۔

عقائد نسفیہ وشرح عقائد نسفیہ

العقائد النسفیہ امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی ماتریدی (متوفی ۵۳۷ھ) کی کتاب ہے، امام احمد رضا قدس سرہ نے آپ کو معلم جن وانس اور مفتی الثقلین کے لقب سے یاد کیا ہے۔ عقائد نسفیہ کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی (متوفی ۷۹۱ھ) نے کی، جو شرح عقائد نسفیہ کے

نام سے مشہور ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ امام نسفی ماتریدی ہیں اور علامہ تفتازانی اشعری، لہٰذا متن اور شرح میں کہیں کہیں یہ اختلاف بھی ظاہر ہو جاتا ہے، تاہم امام العلوم والفنون علامہ تفتازانی کا اعتدال اور تسامح ہی کہیے کہ کئی مقام پر مثلاً ''تکوین صفت باری'' کے بیان میں موقع و محل ہونے کے باوجود آپ نے اس اختلاف کو دبائے رکھنے کی زحمت کی ہے، جس کا اندازہ بین السطور سے خوب ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی کی یہ شرح ان کی دیگر کتابوں کی طرح ایسی مشہور و مقبول ہوئی کہ اس پر کافی علمانے حواشی لکھے، ان حواشی میں برصغیر میں سب سے زیادہ مقبولیت علامہ عبدالعزیز فرہاری کے حاشیہ ''نبراس'' کو حاصل ہوئی۔ اس پر علامہ احمد خیالی، ملا احمد جنیدی، علامہ عصام الدین اسفرائنی کے بھی حواشی ہیں، اور ان حواشی پر بھی حواشی لکھے گئے، جن میں علامہ خیالی پر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کا حاشیہ مشہور ہے۔ شیخ احمد فرید مزیدی ازہری نے ''نبراس'' کے علاوہ مذکورہ تمام حواشی اور اس کے علاوہ مزید حواشی ایک جگہ جمع کر کے ''شروح وحواشی العقائد النسفیۃ'' کے نام سے ۱۴۳۳ھ میں بیروت سے شائع کیا ہے۔ یہ مجموعۂ حواشی علم کلام کے شائقین کے لیے کسی تحفہ سے کم نہیں۔

درس نظامی کے موجودہ مروّج نصاب میں اگر علم کلام کی یہی اکلوتی کتاب شرح عقائد شامل ہو تو ہمارا مشورہ ہے کہ اس کی ابحاث پر کلیۃً قناعت نہ کی جائے، مثلاً برہان تمانع کا حجت اقناعیہ قرار دینا، لعن یزید کا مسئلہ وغیرہ، دیگر بڑی کتب کا مطالعہ نہ ہو سکے تو کم از کم المعتمد المستند یا بہار شریعت اول کا مطالعہ ضرور رکھنا چاہیے، ہاں فن کی تعلیم و تعلم کے اعتبار سے شرح عقائد نسفیہ بے مثال کتاب ہے۔

بدأ الامالی اور اس کی شرح نخبۃ اللآلی

''بدأ الامالی'' علامہ سراج الدین ابوالحسن علی بن عثمان اوشی فرغانی (متوفی ۵۷۵ھ) کی منظوم تصنیف ہے جو ۶۷ اشعار پر مشتمل ہے، جس کا پہلا شعر یوں ہے:

يقول العبد في بدء الامالي

لتوحيد بنظم كاللآلي

اس طرح کے ۶۷ر اشعار میں مصنف نے اہل سنت و جماعت کے عقائد بڑی جامعیت اور اختصار کے ساتھ نظم کیے ہیں۔ان کی تصنیفات میں فتاویٰ سراجیہ، مشارق الانوار اور یواقیت الاخبار وغیرہ مشہور ہیں۔ بدأ الامالی کی شرح کئی علمانے کی، جن میں حضرت محمد بن ابی بکر رازی ، شیخ امام عزالدین ابن جماعۃ ہیں، لیکن اس کی جس شرح کو شہرت حاصل ہوئی وہ علامہ محمد بن سلیمان حلبی ریحاوی حنفی (متوفی ۱۲۲۸ھ) کی شرح ''نخبۃ اللآلی'' ہے۔

البدایۃ فی اصول الدین

یہ علامہ نور الدین احمد بن محمود بن ابی بکر الصابونی حنفی متوفی ۵۸۰ھ کی تصنیف ہے، جن کے مناظرے امام رازی کے ساتھ مشہور ہیں۔ اصل میں آپ نے علم کلام میں ماتریدیہ کے مذہب پر ایک کتاب لکھی جس کا نام ''الکفایۃ فی الہدایۃ'' رکھا، جس میں علم کلام کے مسائل پوری تفصیل سے بیان کیے، پھر اس کی تلخیص کی جس میں ان تمام مسائل کو اجمالاً بیان کیا جس کا نام ''البدایۃ فی اصول الدین'' رکھا، دونوں کتابوں میں اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔لیکن ''بدایہ'' کو زیادہ شہرت ہوئی ،اور لوگوں نے اس کی خوب نقلیں لیں، اور متداول کتب میں اس کے حوالے اور عبارتیں درج کی گئیں، شرح عقائد نسفیہ میں بھی اس کے حوالے دیے گئے ہیں۔

کتاب الاربعین فی اصول الدین

یہ کتاب امام المتکلمین امام فخر الدین رازی اشعری (متوفی ۶۰۶ھ) کی تصنیف ہے،اور عقائد اہل سنت میں ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، اس کو امام رازی نے چالیس اصولی مسائل پر ترتیب دیا ہے، جن کا آغاز ''حدوث عالم'' کی تفصیل سے ،اور اختتام ''امامت'' کے مسئلے پر کیا ہے، پھر چالیسویں اصل کے طور پر عقلیات کے اثبات کے لیے چند مقدمات ذکر فرمائے۔ صفاتِ الٰہیہ ثبوتیہ وسلبیہ میں اکثر پر مستقل باب قائم کر کے کلام فرمایا، امام رازی چونکہ اشعری ہیں اس لیے انھوں نے اس میں حسن وقبح شرعی پر بھی مستقل کلام کیا ہے۔اس میں عصمت انبیا پر عام کتب کلامیہ سے زیادہ تفصیل موجود ہے۔

عمدۃ العقائد

یہ ابوالبرکات امام عبداللہ بن احمد بن محمود نسفی ماتریدی (متوفی ۷۱۰ھ) کی تصنیف ہے۔

جس کی شرح بھی خود مصنف نے ہی کی ہے جس کا نام ''شرح العمدۃ فی اعتقاد اہل السنۃ والجماعۃ'' ہے، اور ''الاعتماد فی لاعتقاد'' کے نام سے بھی مشہور ہوئی۔ یہ وہی امام ابوالبرکات نسفی ہیں جن کی تصنیفات میں تفسیر مدارک التنزیل، کنزالدقائق، وافی شرح کافی، رسالہ منار اور اس کی شرح کشف الاسرار مشہور ہیں۔ امام ابوالبرکات نسفی کو اللہ کی بارگاہ سے وہ انفرادی مقام حاصل ہوا کہ مختلف فنون میں آپ کی تصنیفات کو یکساں مقبولیت حاصل ہوئی، چنانچہ تفسیر، فقہ و اصول فقہ میں آپ کی تصنیفات جس طرح معتمد ہیں اسی طرح عقیدہ میں یہ ''شرح عمدۃ العقائد'' بھی علما کے نزدیک معتمد اور مستند ہے۔ اسی قبولیت کے سبب امام احمد رضا قدس سرہ نے ''المعتمد المستند'' میں ایک مسئلے میں امام ابوالبرکات کا شاندار دفاع کیا ہے جس کا ذکر آئندہ صفحات میں آئے گا۔

مواقف و شرحِ مواقف

''مواقف'' کے مصنف حضرت علامہ قاضی عضدالدین عبدالرحمٰن ایجی (متوفی ۷۵۶ھ) ہیں جو علامہ سعدالدین تفتازانی کے استاذ ہیں، علم کلام میں ان کا ایک ''رسالہ عضدیہ'' بھی ہے۔ مواقف کی شرح علامہ سید شریف علی بن محمد جرجانی (متوفی ۸۱۶ھ) نے کی ہے جو ''شرح مواقف'' کے نام سے مشہور ہوئی۔ علامہ سید شریف جرجانی کی شرح مواقف کو معقولات اور علم کلام میں درجہ استناد حاصل ہے۔ اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ متعدد ماہرین نے شرح مواقف پر حواشی لکھے ہیں، جن میں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کا حاشیہ اور علامہ حسن چلپی کا حاشیہ بہت مشہور ہے، جو شرح مواقف کے ساتھ بطور حاشیہ شائع بھی ہوتا ہے۔

شرحِ مقاصد

یہ علامہ سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ کی شہرۂ آفاق تصنیف ہے، اسے بھرپور فنی انداز میں ترتیب دیا ہے، متن اور شرح دونوں کے مصنف آپ ہی ہیں۔ آپ کے مقدمے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس تصنیف کے دوران آپ انقلاباتِ زمانہ سے گزرے، حالات بدلتے رہے یہاں تک کہ جب دوبارہ حالات سازگار ہوئے تو اس تصنیف کی تکمیل فرمائی۔ مصنف نے اس کتاب کو چھ مقاصد پر ترتیب دیا ہے جس میں پہلے مقصد ''مبادی'' اور دوسرے ''امورِ عامہ'' نے پوری

تصنیف کو عقلیات اور حکمت کا شاہکار بنا دیا ہے۔ علما اور طلبا جو علامہ تفتازانی کی مختلف فنی کتابوں کے عادی ہو چکے ہیں انھیں اس کتاب سے بھی حظ اٹھانا چاہیے۔

المسایرہ مع المسامرۃ

مسایرہ امام کمال الدین ابن ہمام صاحب فتح القدیر (۷۹۰ھ متوفی ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے، جو امام غزالی کی تصنیف احیاء العلوم کے حصہ عقائد کا خلاصہ ہے۔

امام غزالی نے احیاء العلوم کے ''ربع العبادات'' کی کتاب ''قواعد العقائد'' میں ایک رسالہ لکھا ہے، جسے بیت المقدس میں تصنیف کیا ہے، اسی لیے اس کو ''الرسالۃ القدسیۃ'' کہا جاتا ہے۔ یہ رسالہ چار ارکان پر' اور ہر رکن دس اصول پر مشتمل ہے۔ آخر میں امام غزالی نے ایک فصل میں ایمان واسلام سے متعلق بحث کی ہے۔ امام ابن ہمام نے ان تمام ابواب وفصول کی تلخیص کی ہے، اور اس کی ترتیب میں امام غزالی کی متابعت کی ہے، اسی متابعت کے سبب اس کتاب نام ''مسایرہ'' رکھا' جس کے معنی ہوتے ہیں ''ساتھ ساتھ چلنا''، جگہ جگہ کچھ امور کی قدرے تفصیل بھی فرمائی ہے، اور اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں مذہب کی اصطلاحات پیش کی ہیں۔ ''مسایرہ'' کی شرح ان کے تلمیذ علامہ ابن ابی الشریف (۸۲۲ھ متوفی ۸۷۹ھ) نے ''مسامرہ'' کے نام سے لکھی۔

الاعلام بقواطع الاسلام

امام احمد بن محمد بن علی بن حجر المکی الہیثمی (متوفی ۹۷۴ھ) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب امام ابن حجر مکی نے ان اعتراضات کے جواب میں لکھی جو ان کے ایک فتوے پر کیے گئے۔ مسئلہ یہ تھا کہ کسی نے کسی کو کہہ دیا: اے کتے! اے دین سے محروم! امام ابن حجر مکی نے اس قول کو سخت حرام قرار دیا، اور فرمایا: ''بلکہ کفر بھی ہوسکتا ہے، قائل تعزیر شدید کا مستحق ہے''۔ اب اعتراض ہوا کہ آپ نے ایسی بات پر کفر کا فتویٰ دے دیا ہے جو کفر نہیں، لہٰذا ایسا فتویٰ دینا خود ہی کفر ہے۔ اس پر آپ نے اس کی پوری تحقیق فرمائی کہ کسی کو کافر کہنا کب کفر ہوتا ہے اور کب نہیں؟ خلاصہ یہ کہ ''الاعلام بقواطع الاسلام'' کفر و تکفیر کے مسئلہ کی تحقیقات کا مجموعہ ہے۔

المعتقد المنتقد

یہ علامہ فضل رسول بدایونی کی کتاب ہے جس پر امام احمد رضا قدس سرہ کا حاشیہ ہے۔
علامہ فضل رسول بدایونی نے المعتقد المنتقد ۱۲۷۰ھ میں تصنیف کی ہے۔ مصنف اس کتاب میں مسائل کلامیہ بیان کرتے ہوئے جا بجا نجدیہ وہابیہ کے ضلالات اور اہل سنت سے انحراف پر تنبیہ کرتے جاتے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس تصنیف کی ضرورت اسی وجہ سے پڑی کہ نجدی فتنے کے ظہور کے سبب علم کلام کی ایسی تصنیف کی شدید ضرورت تھی، تاکہ اصولِ کلامیہ اور اجماعِ امت کے ذریعہ نجدیہ کی گمراہیوں کو ظاہر کیا جائے۔ کسی نے سفر حج کے دوران مکہ مکرمہ میں مصنف سے گزارش کی تھی کہ عقیدہ میں ایسی کتاب لکھ دیں کہ اہل سنت کے عقائد واضح اور نجدیہ کی گمراہیاں ظاہر کر دے جس کے نتیجہ میں یہ کتاب معرض وجود میں آئی۔ چنانچہ مصنف نے مقدمہ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (ملخصاً مقدمہ المعتقد صفحہ ۱۱)

جب یہ کتاب مکمل ہوئی تو اس پر اس عہد کے اکابر مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی، مفتی صدالدین، شیخ احمد سعید نقشبندی مجددی وغیرہ نے شان دار تقریظیں لکھیں۔ اس میں تقریباً تمام مشہور و متداول کتب کلامیہ مثلاً العمدة فی الاعتقاد، الاقتصاد فی الاعتقاد، شرح المقاصد والمواقف، شفا للقاضی عیاض، اور اس کی شرحیں، شرح فقہ اکبر، وغیرہ سے استفادہ کیا گیا ہے، کہیں اقتباسات نقل کیے اور کہیں بس اشارہ کر دیا گیا ہے، اس لیے یہ کتاب بہت جامع ہو گئی ہے۔ جب یہ کتاب منظر عام پر آئی اُس وقت تو اِس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا، لیکن لگتا ہے بعد میں اس کی اشاعت پر توجہ نہ دی گئی، چنانچہ امام احمد رضا قدس سرہ العزیز اس کے حاشیہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: اس کی طباعت کی طرف حامی السنن ماحی الفتن مولانا قاضی عبدالوحید حنفی فردوسی عظیم آبادی نے توجہ کی تو اس کی تصحیح کی ذمہ داری مجھے دی، میں نے ان کے جذبۂ دینی کو محسوس کرتے ہوئے انکار نہ کیا، مجھے بمبئی سے چھپا ہوا ایک نسخہ ملا جو اس قدر مخدوش حالت میں تھا کہ جیسے کاتب نے حروف تبدیل کر دیے اور کلمات بدل دیے، اس لیے مجھے اس پر بھرپور توجہ دینی پڑی۔

بہار شریعت حصہ اول

صدر الشریعہ علامہ امجد علی اعظمی کی تصنیف ہے۔ ''بہار شریعت'' جوکہ فقہی مسائل پر مرتب کی گئی ہے یہ اس کا پہلا حصہ عقیدہ واصول کا جامع ہے۔ چوں کہ بہار شریعت آپ نے افادۂ عوام کے لیے تصنیف کی اس لیے اس کا پہلا حصہ عقائد پر رکھا، کہ جس طرح لوگوں کو شرعی مسائل کی ضرورت ہے اس سے کہیں زیادہ عقائد کی تفصیل سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ اس اعتبار سے بہت اہم کتاب ہے کہ اس میں دلائل وابحاث کے بغیر عقائدِ اہل سنت و جماعت کا خلاصہ درج کیا گیا ہے۔ جگہ جگہ مصنف نے علم کلام کی مشکل ابحاث کو بطور خلاصۂ تحقیق چند جملوں میں بیان کر دیا ہے۔ علم کلام کے طالب علم کو بڑی بڑی کتابیں پڑھتے وقت تمہید اور معاون کے طور پر اس کتاب کو مطالعہ میں رکھنا چاہیے۔

تصانیفِ رضا میں مذکور مزید کتبِ علم کلام

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اپنی تصنیفات کلامیہ میں کافی کتب کلامیہ سے استدلال واقتباس کیا ہے، جن میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کا گزشتہ صفحات میں ذکر ہوا، ان کے علاوہ درج ذیل مزید کتابیں شامل ہیں۔

مثلاً: وصایا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ، عارف باللہ علامہ عبدالغنی نابلسی کی المطالب الوفیہ اور الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیہ، امام عبدالوہاب شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبریٰ اور الیواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر، شیخ اکبر علامہ محی الدین ابن عربی کی فتوحات مکیہ، امام ماتریدی کی شرح فقہ اکبر، امام ابوالحسن اشعری کی الابانۃ فی اصول الدیانۃ، امام الحرمین قدس سرہ کی کتاب الارشاد، حاشیہ حسن چلپی، فواتح الرحموت۔ امام عبدالعزیز بخاری کی کشف الاسرار اور غایۃ التحقیق، امام سنوسی کی شرح ام البراہین، زبدۃ التحریر، علامہ قاسم ابن قطلو بغا تلمیذ امام ابن ہمام کا مسایرہ پر حاشیہ، شرح السنوسی للجزائریہ، علامہ بیضاوی کی طوالع الانوار، اور اس کی شرح شرح طوالع الانوار، امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر، فاضل سیف الدین ابہری کی شرح مواقف، شرح عقائد جلالی یعنی الدوانی علی العقائد العضدیہ، مسلم الثبوت، اس پر مولانا نظام

الدین سہالی کی شرح مسلم الثبوت، نیز بحر العلوم علامہ عبد العلی کی شرح فواتح الرحموت، علامہ خیالی کا حاشیہ خیالی علی شرح العقائد النسفیہ، مختصر العقائد، امام قاضی عیاض کی شفا شریف، سبل النجاۃ، کنز الفوائد شرح بحر العقائد۔

علم کلام میں امام احمد رضا کی تصنیفات:

المعتمد المستند

یہ ۱۳۲۰ھ کی تصنیف ہے، یہ حضرت علامہ فضل رسول بدایونی (متوفی ۱۲۸۹ھ) کی تصنیف ''المعتقد المنتقد'' کا عربی حاشیہ ہے، جس کا پورا نام ''المعتمد المستند بناء نجاۃ الابد'' ہے، جس میں مختلف مسائل کلامیہ پر امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات انیقہ موجود ہیں، عقائد کے اصول وفروع میں مصنف سے عموماً اتفاق کرتے ہوئے محشی نے ان کی تائید کی ہے، تاہم کچھ مقامات پر اسلوبِ بیان یا کچھ جزوی امور میں اختلاف بھی کیا ہے، اسی میں آپ نے علمائے دیوبند، اور مرزا قادیانی کی تکفیر کی۔ اعلیٰ حضرت کی کتبِ کلامیہ عموماً عقائد کے کسی ایک مسئلے پر ہوتی ہیں، لیکن آپ کے اس حاشیہ میں تمام مسائلِ عقائد کے متعلق افادات وتحقیقات موجود ہیں۔ یہ حواشی اعلیٰ حضرت نے حضرت علامہ وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمہ کے مشورے پر تحریر فرمائے۔

قوارع القہار

یہ ۱۳۱۸ھ میں تصنیف فرمائی، پورا نام ''قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار'' ہے، اس کا موضوع نام سے ظاہر ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق جسم وجسمانیات کا نظریہ رکھنے والوں کا ردّ بلیغ ہے، جیسے کرامیہ اور مجسمہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے وہابیہ زمانہ نے بھی باری تعالیٰ کے لیے مکان وجہت کا قول کیا اور آیت کریمہ ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا، اعلیٰ حضرت نے اس کتاب میں اس کا ردّ بلیغ فرمایا، اللہ تعالیٰ کے مکان وجہت سے پاک ہونے پر اس تصنیف میں جو تفصیل اور جوشانِ استدلال ہے وہ نہایت ہی ممتاز اور منفرد ہے، جس کے بعد کسی معاند کو بھی جائے مقال نہیں رہ جاتی، اس میں اعلیٰ حضرت نے آیات متشابہات کے متعلق

بھی اہل سنت کے موقف کی تفصیل فرمائی۔ اس سلسلے میں وہابیہ کے موقف پر ۲۵۰ وجوہ سے کاری ضرب لگائی، اس تصنیف کو باری تعالیٰ کی تنزیہات کے بیان میں بجا طور پر اعلیٰ حضرت کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

سبحان السبوح

۱۳۰۷ھ میں تصنیف کی گئی، پورا نام "سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح" ہے، اس کا موضوع اس کے نام سے ہی ظاہر ہے، یعنی "جھوٹ کے عیب سے اللہ تعالیٰ کی پاکی"۔ مولوی خلیل احمد انبیٹھوی نے براہین قاطعہ میں امکانِ کذب باری تعالیٰ کی حمایت کی، اور اس امکان کے قائلین پر طعن کو برا کہا جس کی تائید رشید احمد گنگوہی نے کی، اس سے پہلے اسماعیل دہلوی نے اپنے یکروزی رسالہ میں اللہ تعالیٰ کو جھوٹ بولنے پر قادر قرار دینے کی پرزور حمایت کی اور اس پر اپنے طور پر استدلال بھی کیا، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان خرافات کے ردِّ بالغ پر یہ جامع تصنیف پیش کی جس میں اپنے استدلال کو اس قدر اوجِ کمال پر پہنچایا کہ جس کے بعد کسی کے لے مجالِ کلام باقی نہ رہا، یہی وجہ ہے کہ اس تصنیف پر ایک صدی سے زائد عرصہ گزرنے کے باوجود یہ معاندین کی طرف سے لاجواب رہی۔ اس کو بجا طور پر آپ کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی مسئلہ پر ایک اور سوال کے جواب میں ایک مختصر رسالہ "دامانِ باغِ سبحان السبوح" بھی تصنیف فرمایا۔

القمع المبین لآمال المکذبین

انھیں حامیانِ امکانِ کذبِ باری نے کتبِ عقائد کی چند عبارتوں سے استدلال کیا تو اس کے رد پر یہ رسالہ تصنیف فرمایا اور ان کے استدلال کی خامی ظاہر فرمائی۔

باب العقائد والکلام

یہ کتاب الطہارۃ کا ایک ذیلی رسالہ ہے، جس کا موضوع ہے کہ فرقہ ناجیہ اہل سنت و جماعت کے سوا تمام باطل مذاہب کے پیروکار اللہ تعالیٰ کے متعلق درست عقیدہ نہیں رکھتے، سب نے اپنے معبود کو ایسے اوصاف سے متصف کیا ہے جس سے معبود حقیقی بالاتر ہے، جس کا

حاصل یہ کہ دربارۂ الوہیت ہی ان کے عقائد درست نہیں۔

انوار المنان

یہ کتاب آپ نے ۱۳۳۰ھ میں تصنیف فرمائی، عربی تصنیف ہے، اور اپنے موضوع پر نادر تحقیق، بلکہ یہ بھی علم کلام میں آپ کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ اس کا پورا نام ''انوار المنان فی توحید القرآن'' ہے۔ متاخرین متکلمین نے کلام باری تعالیٰ کے متعلق مشکل ابحاث کے حل کے لیے اسے دو قسموں میں تقسیم کر دیا، کلام لفظی اور کلام نفسی، مگر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس تقسیم کو باطل قرار دیا، اور اس کے ابطال پر قرآن وحدیث اور اقوال ائمہ سے استدلال کیا، اپنے موضوع پر یہ منفرد تصنیف ہے۔

مقامع الحدید

۱۳۰۴ھ کی تصنیف ہے، جو ایک متفلسف کی ایک تصنیف کا رد ہے، انھوں نے ''المنطق الجدید لناطق الناله الحدید'' کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلاسفہ کے ان اصول کی تائید وتشریح کی جو کفریات وضلالات پر مشتمل ہیں، اعلیٰ حضرت نے اس کے رد میں ''مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید'' تصنیف فرمائی، جس میں ان تمام اقوال کفر وضلال کا الگ الگ اور تفصیلی رد فرمایا۔

الکلمۃ الملھمۃ

یہ ۱۳۳۸ھ کی تصنیف ہے، یہ اصل میں ''فوز مبین در ردِ حرکت زمین'' کا ضمنی رسالہ ہے، ''فوز مبین'' آپ نے سائنس کے نظریہ حرکتِ زمین کے رد میں لکھی، جس میں ایک سو پانچ دلائل سے اسے باطل کیا، اس کی فصل سوم میں ایک تذییل لکھی جس میں فلاسفہ کے دس دلائل کا ذکر کر کے تیس مقامات میں ان کا تفصیلی رد لکھا۔ اس طرح یہ فلسفہ قدیمہ کے رد میں ایک مستقل کتاب ہوگئی، جس کا پورا نام: ''الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاء فلسفۃ المشئمۃ'' ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ''فوز مبین'' اور ''الکلمۃ الملھمۃ'' دونوں کا بغور اور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے قرار دیا ہے، مقامع الحدید اور الکلمۃ الملھمہ کے مباحث کا تعلق اصول عقائد

سے ہے، کیوں کہ فلاسفہ نے ہیولیٰ، مادہ، صورت جسمیہ، افلاک اور ان کی حرکت کو قدیم قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علاوہ کسی چیز کو قدیم ماننا کفر ہے، اس لیے یہ دونوں رسالے اس عقیدۂ حقہ کی تفصیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی فاعل مختار ہے، اور اس کے سوا تمام عالم اپنے تمام اجزاء اور مشتملات کے ساتھ حادث ہیں۔

ثلج الصدر لایمان القدر

یہ ۱۳۲۵ھ کی تصنیف ہے، جس کا موضوع ''قضا وقدر'' ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ہی ہر شے کا خالق اور فاعل حقیقی ہے،

اعتقاد الاحباب

یہ ۱۲۹۸ھ کی تصنیف ہے، جس میں آپ نے ذات وصفات باری تعالیٰ سے لے کر امامت کے بیان تک تمام ضروری مسائل کو ''دس عقائد'' میں سمیٹ دیا ہے، بیان بہت ہی مختصر اور جامع ہے، ضروریات دین وضروریاتِ اہل سنت نیز مشاجرات صحابہ کے تعلق سے بھی بنیادی امور ذکر فرمائے، اس کا پورا نام ''اعتقاد الاحباب فی الجمیل والمصطفیٰ والآل والاصحاب'' ہے۔

الدولۃ المکیۃ

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے کس قدر علوم غیبیہ عطا کیے، اس موضوع پر ''الدولۃ المکیۃ'' جامع ترین تصنیف ہے جس کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی، اس کا پورا نام ''الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ'' ہے، اس کتاب کی بہت خصوصیات ہیں جن میں یہ کہ یہ تصنیف نہایت ہی مختصر وقت میں لکھی گئی، جب کہ مکرمہ مکرمہ حج کے لے حاضری تھی، اور کتابوں کے ذخیرے سے بھی دوری تھی، علمائے عرب پر اس کتاب نے بڑا گہرا اثر چھوڑا، جس کے بعد بڑے بڑے اہل علم وفضل آپ کے گرویدہ ہوگئے۔

خالص الاعتقاد

یہ تصنیف بھی علم غیب کے موضوع پر ہے، جو ۱۳۲۸ھ کی تصنیف ہے، اسی کا تمہیدی رسالہ ''رماح القہار علی کفر الکفار'' بھی ہے۔ علم غیب کے موضوع پر ان کے علاوہ بھی آپ نے مختلف

جہات سے متعدد تصانیف فرمائیں، مثلاً انباء المصطفیٰ بحال سر واخفی'' اور'' ازاحۃ العیب بسیف الغیب'' وغیرہ۔

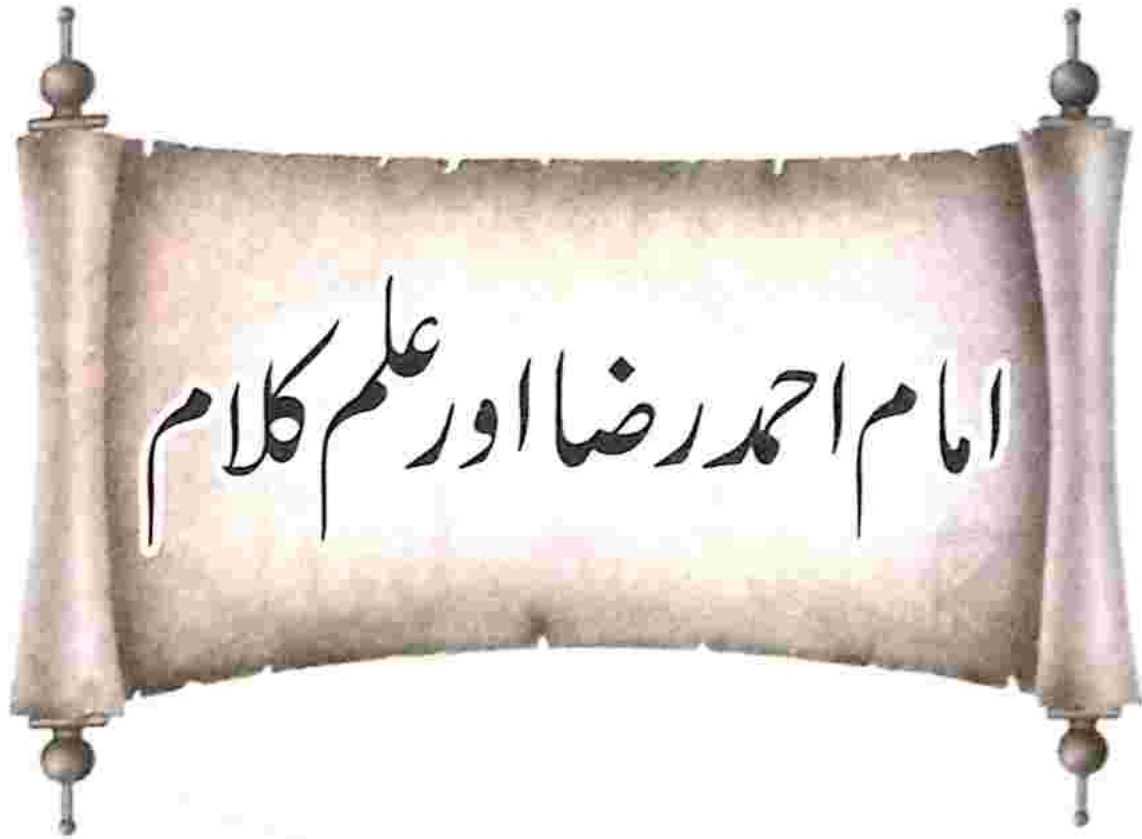
امورِ عشرین در امتیازِ عقائد سنیین

اس میں آپ نے ایسے بیس امور ذکر کیے جن سے اہل سنت کا دیگر اہل باطل اور بدمذہبوں سے امتیاز ہوتا ہے۔ بہت مختصر اور جامع ہے، دورِ حاضر میں اہل سنت کے معیار کے لیے یہ ایک نصاب کی حیثیت رکھتا ہے۔

عقائد ومسائل کلامیہ پر ان کے علاوہ اعلیٰ حضرت کی مزید تصنیفات ہیں جن کا ذکر تصانیفِ رضا کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں خصوصاً حیات اعلیٰ حضرت میں اور'' مصنف اعظم نمبر'' میں دی گئی مختلف فہرستوں میں ہے۔ جن میں الصمصام علی مشکک فی آیۃ علوم الارحام، کشف حقائق واسرارِ دقائق، المبین ختم النبیین، جزاء اللہ عدوہ، السوء والعقاب، تجلی الیقین، تمہید ایمان، منبہ المنیۃ، شمول الاسلام، شرح المطالب، غایۃ التحقیق، الزلال الانقی، ردالرفضہ، دوام العیش وغیرہ ہیں۔ یوں ہی جزوی مسائل پر تصنیفات کی ایک لمبی فہرست ہے۔

باب اول

مبادیاتِ عقائد

امام احمد رضا اور علم کلام

بسم اللہ الرَّحمٰن الرَّحیم

الحمدللّٰہ ربِّ العٰلمین، والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین، وعلیٰ اٰلہ وأصحابہ وعلماء أمتہ أجمعین.

امام احمد رضا قدس سرہ کی علمی خدمات کی جہتیں کثیر ہیں، لیکن آپ کی تجدیدی خدمات کا زیادہ تر حصہ مسائل کلامیہ سے متعلق ہے۔ آپ کے زمانے میں یا آپ سے پہلے عقائد ونظریات سے متعلق جتنے فتنے وجود میں آئے آپ نے تقریباً اُن تمام مسائل میں تحقیق حق فرما کر حقانیت کو واضح اور آشکارا کر دیا، اور باطل افکار کو کیفر کردار تک پہنچا دیا۔

ہزاروں صفحات پر پھیلے امام احمد رضا کے اِن علمی کارناموں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: کچھ تو ائمہ اعلام کے کلام کا نقل وبیان ہے، کچھ ان کے کلام کی شان دار توضیح وتشریح ہے، اور بہت کچھ ایسی توجیہات وتحقیقات ہیں جو خالص آپ کے قلم سے صفحۂ قرطاس پر منتقل ہوئیں اور ان میں آپ کی مجتہدانہ شان نظر آتی ہے۔

ہم اولاً امام احمد رضا قدس سرہ کے وہ افادات ذکر کریں جو علم کلام اور اصول دین کے مباحث کے لیے مقدمہ اور تمہید کی حیثیت رکھتے ہیں، جن کو سمجھ لینا عقائد وکلام کے ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے۔

ان کے بعد چوں کہ اس کتاب کا مرکزی موضوع ''الٰہیات'' ہے، لہٰذا ہم عقیدۂ توحید، اور ذات وصفات سے متعلق ضروری عقائد اور ان سے متعلق متنوع مسائل پر امام احمد رضا قدس سرہ کی توضیحات وتشریحات اور علمی تحقیقات وافادات پیش کریں گے۔

مسائلِ عقائد کی تین قسمیں:

اعلیٰ حضرت امام اہل سنت مجدد دین وملت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز المعتمد المستند میں فرماتے ہیں کہ مسائل عقائد تین طرح کے ہوتے ہیں:

(۱) جو صرف عقل سے معلوم ہوں، جیسے دنیا کا صانع ہے، کلام، صانعِ عالم کی صفت ہے، رسول برحق ہیں۔ کیوں کہ یہ مسائل دلیل سمعی سے معلوم ہوں تو دور لازم آئے گا۔

(۲) جو صرف دلیل سمعی سے معلوم ہوں جیسے حشر اجساد، اور آخرت میں ثواب وعقاب۔

(۳) جو دونوں سے معلوم ہوں جیسے اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا۔

آپ کی عبارت یہ ہے:

أقول...... ومسائل العقائد منها ما يدرک بالعقل وحده، کقولنا ان للعالم صانعاً، وله کلاماً، والرسول حق، اذ لو أثبت هذا بالسمع لدار، ومنها ما يدرک بالسمع وحده، کحشر الاجساد والثواب والعقاب في المعاد، ومنها ما يدرک بکل کتوحيد الله تعالیٰ فافهم.

(المعتمد المستند صفحة ۱۵)

توضیح: اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ پہلے قسم کے مسائل صرف عقل سے معلوم اور ثابت مانے جاتے ہیں، اگرچہ تخلیق کائنات، خالق کی صفتِ کلام اور اس کے رسولوں کے برحق ہونے کا ذکر قرآن مجید کی بے شمار آیتوں میں موجود ہے، مگر ان کو اگر بنیادی طور پر قرآن مجید سے ثابت مانا جائے تو دور لازم آئے گا، کیوں کہ قرآن مجید کو اللہ کا کلام ماننا خود اس پر موقوف ہے کہ پہلے اللہ ورسول کو مان لیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ صانعِ عالم کا وجود دلیلِ عقلی سے یوں ثابت ہے کہ بغیر صانع کسی مصنوع کا وجود محالِ عقلی ہے، اس پر برہان تطبیق اور برہان تضائف قائم ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل یعنی مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا، اور پھر ثواب وعذاب جیسے امور کا عقلِ محض تقاضا نہیں کرتی، بلکہ یہ وہ امور ہیں جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہیں، تو ان کا ماننا

دلائل سمعیہ کے ماننے پر موقوف ہے، اور خود قرآن مجید کا کلام الٰہی ماننا حشر اجساد اور ثواب وعذاب کو برحق ماننے پر موقوف نہیں، تو دور لازم نہ آئے گا۔

تیسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو دلائل عقلیہ اور دلائل سمعیہ دونوں سے ثابت مانے جاتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ خالق عالم کا ایک ہونا، اس عقیدے کو عقل سے اس لیے مانا جاتا ہے کہ اس پر دلائل عقلیہ قائم ہیں جن میں ''برہان تمانع'' بھی شامل ہے، اور دلائل سمعیہ سے اس لیے کہ قرآن مجید کو کلام الٰہی ماننا اس متکلم عزوجل کو ایک ماننے پر موقوف نہیں (جو بلاشبہ ایک ہے)، تو دور لازم نہ آئے گا، اور قرآن مجید میں توحید ربانی پر بشمول سورۂ اخلاص بے شمار آیات موجود ہیں، بلکہ آیت کریمہ ''**لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا**'' اسی دلیلِ عقلی ''برہان تمانع'' کی طرف اشارہ ہے۔

علم کلام کے لیے امام احمد رضا کے چند رہنما اصول

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے رسالہ ''القمع المبین لآمال المکذبین'' میں کتب عقائد کے متعلق چند رہنما اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ رسالہ قائلین امکانِ کذبِ باری کے اُس استدلال کا جواب ہے جو انھوں نے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی ایک عبارت سے کیا ہے، اِسی رسالہ میں علم کلام کی کتابوں سے متعلق چند بنیادی امور کا تذکرہ کچھ یوں فرماتے ہیں:

''عقائد وہ سنت ہیں جو حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ وتابعین وسلف صالحین سے ثابت ہیں، اُنھیں کے بیان کے لیے کتبِ عقائد کے متون ہیں۔ زمانۂ خیر میں یہ عقائد صدور واَلسنۂ ائمہ سے تلقی کیے جاتے تھے، پھر جب بدمذہبوں اور گمراہ گروں کا دور آیا تو علمائے اہل سنت کو حاجت ہوئی کہ ان کا رد کریں یہاں سے کلام متاخرین کی بنیاد پڑی، اب استدلال وبحث ومناظرہ کا پھاٹک کھلا، خود اپنے دلائل کی جانچ پرکھ کی بھی حاجت ہوئی، اذہان مختلف ہوتے ہیں، بحث واستخراج میں خطا وصواب آدمی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں، ایک نے مذہب پر ایک دلیل قائم کی، دوسرے نے اس پر بحث کردی کہ اپنے مذہب پر یہ دلیل کمزور ہے، مخالف اِس کا یوں رد کرسکتا ہے' یا اعتراض کا یہ جواب کافی نہیں، اِس ردّ و بحث کا اثر فقط اُسی دلیل

وجواب تک ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اصل مذہب باطل، یا مخالف کا ضلال حق ہے، ہر عاقل جانتا ہے کہ قائم کی ہوئی دلیل ٹوٹ جائے تو اصل مسئلہ باطل نہیں ہوجاتا۔ پھر جب تک زمانہ خیر کا قرب تھا اس ردّوکد میں ایک اعتدال باقی تھا، جب فنِ کلام' فلسفہ داں متاخرین کے ہاتھ پڑا اب تو بات بات میں وجہ بے وجہ نکتہ چینی کی لے بڑھی، جس سے مقصود ردّو اثبات ومنع ونقض میں ذہن آزمائی اور طاقتِ سخن کی رونمائی ہوتی ہے، وبس۔ نہ کہ معاذ اللہ مذہب سے پھریں، دین وعقائد کو باطل کریں، حاشاللہ! یہاں سے ظاہر ہوا کہ متاخر، شارح، محشی جو کچھ بحث میں لکھ جایا کرتے ہیں وہ مطلقاً خود ان کا اپنا بھی اعتقاد نہیں ہوتا، نہ کہ تمام اہل سنت وجماعت کا عقیدہ، عقیدہ وہ ہوتا ہے جو متون ومسائل میں بیان کردیا، بالائی تقریریں اُس کے موافق ہیں تو حق ہیں، مخالف ہیں تو وہی ان کی بحث بازیاں اور ذہن آزمائیاں اور قلم کی جولانیاں ہیں، جن کا خود انھیں اقرار ہے کہ ان میں قواعد اہل حق کی پابندی نہیں کی جاتی، اور معرفت سامع پر چھوڑا جاتا ہے کہ عقیدۂ اہلِ حق اُسے معلوم ہے، اس کی مراعات کرلے گا، خصوصاً وہ جن پر فلسفہ کا رنگ چڑھا ان کو تو "لِمَ" اور "لانُسَلِّمُ" کا وہ لپکا بڑھا جس کے آگے کھائی، خندق، دریا پہاڑ سب یکساں ہیں، مطارحات میں وہ باتیں کہہ جاتے ہیں کہ خدا کی پناہ۔ یہی وہ باتیں ہیں جنھوں نے اس قسم کے کلام متاخرین کو ائمہ دین کی نگاہ میں سخت ذلیل وبے قدر بنادیا"۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۴۷۰ تا ۴۷۲)

عقائد میں تقلید کا مسئلہ

مشہور ہے کہ عقائد میں تقلید جائز نہیں، یہ بات درست ہونے کے باوجود اپنے عموم اور ظاہر پر نہیں، بلکہ ائمہ اہل سنت کی اتباع میں عوام اہل سنت بہت فروعِ عقائد پر یقین رکھتے ہیں، اس سلسلے میں امام احمد رضا قدس سرہ کے افادات تمام تحقیقات کا نچوڑ ہیں۔ اسی تعلق سے آپ کی بارگاہ میں ایک سوال پیش ہوا، جو یہ ہے:

محقق دوانی کی شرح عقائد عضدیہ کے خطبہ میں ہے:

یا من وفقنا لتحقیق العقائد الاسلامیة وعصمنا عن التقلید في الاصول

والفروع الکلامیة۔

یعنی اے وہ ذات جس نے ہمیں عقائد اسلامیہ کی تحقیق کی توفیق عطا فرمائی اور ہمیں اصول کلامیہ اور فروع کلامیہ میں تقلید سے بچایا۔

اور یہ بھی مشہور ہے:

لاتقلید فی الاعتقادیات۔ اعتقادیات میں تقلید نہیں۔

حضور اگر ایسا ہے تو جاہل کے لیے یہ کیوں ہے؟ کہ جب اس کے سامنے کوئی عقیدہ پیش کیا جائے اور یہ نہ جانتا ہو تو کہے: میرا وہ عقیدہ ہے جو اہل سنت کا ہے" بلکہ کوئی جاہل بلکہ اکثر معمولی عالم اکثر عقائد کے استدلال نہیں جانتے، اور ہم اکثر ثبوتِ عقائد میں اقوالِ ائمہ پیش کرتے ہیں، اور یہ طریقِ اثبات' تصانیفِ علمائے عظام میں موجود، یا اس کے معنی یہ ہیں کہ عقائد کا علمِ یقینی مثل علمِ امرِ محقق ہو، نہ کہ علمِ ظنی مثل علمِ مردِ مقلد؟۔

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

الجواب: جس طرح فقہ میں چار اصول ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس۔ عقائد میں چار اصول ہیں: کتاب، سنت، سوادِ اعظم، عقل صحیح۔ تو جو اِن میں ایک کے ذریعہ سے کسی مسئلہ عقائد کو جانتا ہے دلیل سے جانتا ہے، نہ کہ بے دلیل محض تقلیداً۔ اہل سنت ہی سوادِ اعظم اسلام ہیں، تو اُن پر حوالہ دلیل پر حوالہ ہے، نہ کہ تقلید۔ یوں ہی اقوالِ ائمہ سے استناد اسی معنی پر ہے کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے، ولہٰذا ایک دو دس بیس علمائے کبار ہی سہی' اگر جمہور کے خلاف لکھیں گے اُس وقت اُن کے اقوال پر نہ اعتماد جائز نہ استناد، کہ اب یہ تقلید ہوگی، اور وہ عقائد میں جائز نہیں۔ اس دلیل اعنی "سوادِ اعظم" کی طرف ہدایت' اللہ و رسول جل وعلا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کمالِ رحمت ہے، ہر شخص کہاں قادر تھا کہ عقیدہ کتاب وسنت سے ثابت کرے، عقل تو خود ہی سمعیات میں کافی نہیں، ناچار عوام کو عقائد میں تقلید کرنی ہوتی، لہٰذا یہ واضح روشن دلیل عطا فرمائی کہ سوادِ اعظم مسلمین جس عقیدہ پر ہو وہ حق ہے، اس کی پہچان کچھ دشوار نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وقت میں تو کوئی بد مذہب تھا ہی نہیں، اور بعد کو اگر چہ پیدا ہوئے مگر دنیا بھر کے سب

بد مذہب ملا کر بھی اہل سنت کی گنتی کو نہیں پہنچ سکے، للہ الحمد۔

فقہ میں جس طرح اجماع اقوی الادلہ ہے، کہ اجماع کے خلاف کا مجتہد کو بھی اختیار نہیں، اگر چہ وہ اپنی رائے میں کتاب وسنت سے اس کا خلاف پاتا ہو، یقیناً سمجھا جائے گا کہ یا فہم کی خطا ہے یا یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، اگر چہ مجتہد کو اس کا ناسخ نہ معلوم ہو، یوں ہی اجماعِ امت تو شئے عظیم ہے سوادِ اعظم یعنی اہل سنت کا کسی مسئلہ عقائد پر اتفاق یہاں اقوی الادلہ ہے، کتاب وسنت سے اس کا خلاف سمجھ میں آئے تو فہم کی غلطی ہے، حق سوادِ اعظم کے ساتھ ہے۔ اور ایک معنی پر یہاں اقوی الادلہ عقل ہے، کہ اور دلائل کی حجیت بھی اسی سے ظاہر ہوئی ہے، مگر محال ہے کہ سوادِ اعظم کا اتفاق کسی برہان صحیح عقلی کے خلاف ہو۔ یہ گنتی کے جملے ہیں مگر بحمدہ تعالیٰ بہت نافع وسودمند، **فعضّوا علیھا بالنواجذ**. واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۲۱۴،۲۱۵)

ائمہ اہل سنت کے اختلافات عموماً نزاع لفظی ہوتے ہیں:

رسالہ سبحان السبوح میں فرماتے ہیں:

اور واقعی بحمد اللہ بارہا دیکھا کہ ائمہ اہل سنت میں جو اصولی مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے، اگر چہ بعض ناظرین ظواہرِ الفاظ سے دھوکا کھائیں، مگر عند التحقیق اس کا حاصل نزاع لفظی یا ایسی ہی کسی ہلکی بات کی طرف راجع ہوا ہے۔ پھر ایک فریق کے دوسرے پر الزامات حقیقۃً اپنے معنی مراد پر الزام ہیں، جس سے دوسرے کا ذہن خالی، نہ اس کی مراد سے انھیں تعلق، نہ اسے دیکھ کر کوئی عاقل یہ وہم کرسکتا ہے کہ وہ امر جس کا الزام دیا گیا فریقین میں مختلف فیہ ہے، بلکہ یہ تو عامہ نزاعات حقیقیہ معنویہ میں بھی نہیں ہوتا چہ جائے کہ صوریہ ولفظیہ میں، الزام اسی امر سے دیتے ہیں جس کا بطلان متفق علیہ ہو، مختلف فیہ سے مختلف فیہ پر احتجاج یعنی چہ۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۲۶)

مثلاً ''ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق''؟ نزاع لفظی ہے:

اسی میں فرماتے ہیں:

ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ امام حارث محاسبی وامام عبد العزیز مکی وائمہ

سمرقند اول کے قائل، اور اسی کی طرف امام اشعری مائل، بلکہ اسی پر نص امام ابوحنیفہ نص قائم ہے۔ جب کہ امام احمد بن حنبل وغیرہ جماعتِ محدثین قول ثانی کی طرف گئے، اور یہی ائمہ بخارا کا مختار۔ اس مسئلے پر ائمہ بخارا و سمرقند میں نزاع ہوا، انھوں نے اُن پر ''مخلوقیتِ قرآن'' کا الزام رکھا، انھوں نے ان پر ''نامخلوقیتِ افعالِ عباد'' کا طعن کیا۔ اور حقیقت دیکھیے تو بات کچھ بھی نہیں، اپنی اپنی مراد پر دونوں سچ فرماتے ہیں، ایمانِ مخلوق بیشک مخلوق اور صفاتِ مخلوق سب مخلوق۔ اور ایمان صفتِ خالق عزوجل بھی ہے جس پر اسمائے حسنیٰ سے ''مؤمن'' دلیل، یعنی اللہ تعالیٰ کا ازل میں اپنے کلام کی تصدیق فرمانا، وہ قطعاً غیر مخلوق، کیونکہ خالق وصفاتِ خالق مخلوقیت سے پاک ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن ابی الشریف نے مسامرہ شرح مسایرہ میں تفصیل کی، اب کوئی یہ کہے کہ بعض صفاتِ خالق کا مخلوق ہونے میں یا بعض افعالِ عباد کے غیر مخلوق ہونے میں اہل سنت کا اختلاف ہے، تو یہ اس کی جہالت ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۲۷)

ہر عقیدۂ اہل سنت کا خلاف گمراہی نہیں

سوال ہوا کہ بعد میثاقِ ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُم'' کیا ارواح معدوم کردی گئی تھیں؟ اور بعدہ خلق انسان کے وقت پھر خلق روح ہوتا ہے؟ اس میں اہل سنت کا کیا عقیدہ ہے؟ اور کیا دلیل؟ اور یہ عقیدہ کس مرتبہ میں ہے؟ ایقانی، اجماعی یا ضروریاتِ اہل سنت سے؟

اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

''حاشا اللہ روح بعد ایجاد کبھی فنا نہ ہوگی ''اِنَّما خُلِقتم للابد'' بدن کے ساتھ حدوثِ نفس خیالِ باطل فلاسفہ، قال اللہ عزوجل: ''وَقَدْ كُنْتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ'' اگر بعد میثاق روحیں معدوم کردی گئی ہوتیں تو تین موتیں ہوتیں، اور یوں فرمایا جاتا: كنتم أمواتاً فأحياكم ثم أماتكم ثم أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم''. یہ عقیدہ اجماعی ہے، مگر نہ

اس درجہ پر واضح کہ جو شخص بحال ناواقفی اس کا خلاف کرے اُسے اہل سنت سے خارج کیا جائے، بلکہ غلط کار خاطی ہے، وبس، اور اس پر یہ الزام ہے کہ بے جانے لب کشائی کی جرأت کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۸۰)

ایمان کیا ہے

سبحان السبوح میں فرماتے ہیں:

"سید العلمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جو کچھ اپنے رب کے پاس سے لائے ان سب باتوں میں ان کی تصدیق کرنا اور سچے دل سے ان کی ایک ایک بات پر یقین لانا ایمان ہے"۔ (سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵ صفحہ ۴۳۱)

فتاویٰ رضویہ میں دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

"محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہر بات میں سچا جانے، حضور کی حقانیت کو صدق دل سے ماننا ایمان ہے، جو اس کا مقر ہو اسے مسلمان جانیں گے، جب کہ اس کے کسی قول یا فعل یا حال میں اللہ ورسول کا انکار یا تکذیب یا توہین نہ پائی جائے۔ (فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۸۰)

ایمان کامل کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں کہ ایمان کامل کیسے ہوتا ہے؟ فرماتے ہیں:

جس کے دل میں اللہ ورسول جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علاقہ تمام علاقوں پر غالب ہو، اللہ ورسول کے محبوں سے محبت رکھے اگرچہ اپنے دشمن ہوں، اور اللہ ورسول کے مخالفوں بدگویوں سے عداوت رکھے اگرچہ اپنے جگر کے ٹکڑے ہوں، جو کچھ دے اللہ کے لیے دے، جو کچھ روکے اللہ کے لیے روکے، سو اس کا ایمان کامل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **من أحبّ لله و أبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان** ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۸۰)

ضروریاتِ دین وضروریاتِ اہل سنت

رسالہ ''اعتقاد الاحباب'' کے عقیدۂ تاسعہ میں فرماتے ہیں:

''**نصوصِ قرآنیہ** واحادیثِ مشہورہ متواترہ واجماعِ امتِ مرحومہ سے جو کچھ دربارۂ **الوہیت** ورسالت وما کان وما یکون ثابت' سب حق ہے، اور ہم سب پر ایمان لائے، جنت اور اس کے جاں فزا اَحوال، دوزخ اور اس کے جاں گزا حالات، قبر کے نعیم وعذاب، منکر نکیر سے سوال وجواب، روزِ محشر حساب وکتاب ووزنِ اعمال، وکوثر وصراط وشفاعتِ عصاۃِ اہل کبائر، اور اس کے سبب اہل کبائر کی نجات الی غیر ذلک من الواردات سب حق ہے، جبر وقدر باطل''۔

(ملتقطاً فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۳۸۲، ۳۸۳)

ضروریاتِ دین

''ان کا ثبوت قرآن عظیم یا حدیث متواتر یا اجماع قطعیات الدلالات، واضحۃ الافادات سے ہوتا ہے، جن میں نہ شبہے کی گنجائش، نہ تاویل کو راہ۔ اور ان کا منکر یا ان میں باطل تاویلات کا مرتکب کافر ہوتا ہے''۔

(فتاویٰ رضویہ ۲۹/۳۸۵ رسالہ اعتقاد الاحباب)

بہارِ شریعت میں اس کی آسان تعریف یوں ہے:

ضروریاتِ دین وہ مسائلِ دین ہیں جن کو ہر خاص وعام جانتے ہوں، جیسے اللہ عزوجل کی وحدانیت، انبیا کی نبوت، جنت ونار، حشر ونشر وغیرہا، مثلاً یہ اعتقاد کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، حضور کے بعد کوئی نیا نبی نہیں ہوسکتا۔ عوام سے مراد وہ مسلمان ہیں جو طبقۂ علما میں نہ شمار کیے جاتے ہوں، مگر علما کی صحبت سے شرف یاب ہوں اور مسائل علمیہ سے ذوق رکھتے ہوں، نہ وہ کہ کوردہ اور جنگل اور پہاڑوں کے رہنے والے ہوں، جو کلمہ بھی صحیح نہیں پڑھ سکتے، کہ ایسے لوگوں کا ضروریاتِ دین سے ناواقف ہونا اُس ضروری کو غیر ضروری نہ کردے گا، البتہ ان کے مسلمان ہونے کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ ضروریاتِ دین کے منکر

نہ ہوں، اور یہ اعتقاد رکھتے ہوں کہ اسلام میں جو کچھ ہے حق ہے۔ ان سب پر اجمالاً ایمان لائے ہوں۔ (بہار شریعت اول ص ۱۷۲،۱۷۳ مکتبہ المدینہ)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ رسالہ ''ردالرفضہ'' میں ضروریاتِ دین کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

''اصل مدار ''ضروریاتِ دین'' ہیں، اور ضروریات اپنے ذاتی روشن بدیہی ثبوت کے سبب مطلقاً ہر ثبوت سے غنی ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر بالخصوص ان پر کوئی نص قطعی اصلاً نہ ہو جب بھی ان کا وہی حکم رہے گا کہ منکر یقیناً کافر، مثلاً عالم کے بجمیع اجزاء ہ حادث ہونے کی تصریح کسی نص قطعی میں نہ ملے گی، غایت یہ کہ آسمان و زمین کا حدوث ارشاد ہوا ہے، مگر باجماع مسلمین کسی غیر خدا کو قدیم ماننے والا قطعاً کافر ہے، جس کی اسانید کثیرہ فقیر کے رسالہ ''مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید'' میں مذکور، تو وجہ وہی ہے کہ حدوث جمیع ماسوی اللہ ضروریاتِ دین سے ہے، کہ اسے کسی ثبوت خاص کی حاجت نہیں... یہی سبب ہے کہ ضروریات دین میں تاویل مسموع نہیں ہوتی''۔

(رسالہ ردالرفضہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۴ صفحہ ۲۶۶)

فتاویٰ رضویہ اول کے بالکل شروع میں، ہی ضروریاتِ دین کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

''جس کے علم میں خواص وعوام سب شریک ہوں (کہ یہ دین کا حصہ ہے)، اقول: یہاں عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو دین سے شغل رکھتے ہیں اور علما سے ملتے جلتے ہیں، ورنہ بہت سے جاہل دیہاتی خصوصاً ہندوستان اور مشرقی علاقوں میں ایسے ہیں جن کو کثیر ضروریاتِ دین کا علم نہیں، اس معنی میں نہیں کہ وہ ان سے منکر ہیں، بلکہ اس معنی میں کہ وہ ان سے غافل ہیں۔ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ یہاں ''ضرورت'' بداہت کے معنی میں ہے، یہ بات معلوم ہے کہ بداہت ونظریت لوگوں کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہے، کہ بہت سے نظری مسئلے جو دوسرے نظری مسئلے پر مبنی ہوں جب دوسرا واضح ہو جائے تو پہلا جو اپنے ظہور میں دوسرے کے ظہور کا محتاج تھا ان کے نزدیک بدیہیات سے ہو جاتا ہے اگرچہ وہ نظری مسئلہ تھا''۔

(ملخصا مترجماً فتاویٰ رضویہ قدیم جلد اول صفحہ ۷ ناشر رضا اکیڈمی ممبئی)

ضروریات اہل سنت و جماعت

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''**ضروریاتِ مذہب اہل سنت و جماعت:** ان کا ثبوت بھی دلیل قطعی سے ہوتا ہے، مگر ان کے قطعی الثبوت ہونے میں ایک نوعِ شبہہ اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے۔ اِسی لیے اِس کا منکر کافر نہیں بلکہ گمراہ، بدمذہب، بددین کہلاتا ہے''۔

(فتاویٰ رضویہ ۳۸۵/۲۹ رسالہ اعتقاد الاحباب)

''خالص الاعتقاد'' کے تمہیدی رسالہ ''رماح القہار علی کفر الکفار'' میں ضروریاتِ دین وضروریاتِ اہل سنت کے تعلق سے تفصیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

مسائل تین قسم کے ہوتے ہیں: **ایک ضروریاتِ دین**' ان کا منکر بلکہ ادنیٰ شک کرنے والا بالیقین کافر ہوتا ہے ایسا کہ جو اس کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر۔

دوم: ضروریاتِ عقائد اہل سنت: ان کا منکر گمراہ ہوتا ہے۔

سوم: وہ مسائل جو علمائے اہل سنت میں مختلف فیہ ہوں، ان میں کسی طرف تکفیر و تضلیل ممکن نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص کسی ایک قول کو تحقیقاً راجح جانے کہ دلیل سے اس کو وہی درست لگا، یا تقلیداً راجح مانے کہ اپنے معتمد علما کا قول پایا۔

ضرویاتِ دین وضروریاتِ اہل سنت کی مثال

کبھی ایک ہی مسئلے میں تینوں قسمیں موجود ہوتی ہیں، اس کی مثال نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے ''ید'' اور ''عین'' کا ثبوت ہے۔ اب جو کہے کہ: جیسے ہمارے ہاتھ آنکھ ہیں ویسے ہی اللہ تعالیٰ کے لیے بھی جسم کے اعضا ہیں' وہ قطعاً کافر ہے، کہ اللہ عزوجل کا ایسے ید' عین سے پاک ہونا ضروریاتِ دین سے ہے۔ اور جو کہے کہ اس کے ''ید و عین'' تو جسم ہی ہیں' مگر اجسام کی طرح نہیں' بلکہ اجسام کی مشابہت سے پاک ہیں، وہ گمراہ بددین ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا جسم وجسمانیات سے مطلقاً پاک ومنزہ ہونا ضروریاتِ عقائد اہل سنت و جماعت سے ہے۔ اور جو کہے کہ اللہ عزوجل کے لیے ''ید' عین'' ہیں' جو اس کی صفات قدیمہ سے ہیں' اور مطلقاً جسمیت سے بری

ومبرئ ہیں، جن کی حقیقت ہم نہیں جانتے نہ ان میں تاویل کریں، وہ قطعاً مسلم سنی صحیح العقیدہ ہے، اگرچہ تاویل وعدم تاویل کا مسئلہ اہل سنت کا خلافیہ ہے۔

اسی طرح علم غیب کے مسئلہ میں بھی تینوں صورتیں موجود ہیں:

وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریاتِ دین سے ہے:

اللہ عزوجل ہی عالم بالذات ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیائے کرام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض غیوب کا علم دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اوروں کے علم سے زائد ہے، ابلیس کا علم حضور کے علم سے ہرگز وسیع نہیں، جو علم اللہ عزوجل کی صفت خاصہ ہے وہ ہرگز ابلیس کے لیے نہیں، یہ سب ضروریاتِ دین سے ہیں۔

وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریاتِ اہل سنت سے ہے

اللہ عزوجل نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غیوب خمسہ سے بہت جزئیات کا علم بخشا، اولیائے کرام کو بھی کچھ علوم غیب ملتے ہیں مگر بواسطہ رسل علیہم الصلاۃ والسلام۔ یہ ضروریاتِ اہل سنت سے ہیں۔

وہ مسئلہ علم غیب جو اہل سنت کا خلافیہ ہے

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غیوب خمسہ کے تمام جزئیات کا علم دیا گیا، آپ کو تعیینِ وقتِ قیامت کا علم ملا، روزِ اول سے روزِ آخر تک تمام ما کان وما یکون، جملہ مکنوناتِ قلم ومکتوبات لوح محفوظ اور اس سے بہت زائد کا علم دیا گیا، آپ کو روح کی حقیقت کا علم' اور جملہ آیاتِ متشابہات کا بھی علم دیا گیا ہے، یہ اہل سنت کا اختلافی مسئلہ ہے، اس میں ماننے' نہ ماننے والے کسی پر کفر کیا ضلال یا فسق کا بھی حکم نہیں ہوسکتا۔

(ملخصاً تمہید خالص الاعتقاد فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۹ صفحہ ۴۱۳ تا ۴۱۵)

مسائل ضروریات دین

"اللہ عزوجل ہی عالم بالذات ہے، اس کے بے بتائے ایک حرف کوئی نہیں جان سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر انبیائے کرام علیہم الصلاۃ

والسلام کو اللہ عزوجل نے اپنے بعض غیوب کا علم دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علم اوروں سے زائد ہے۔ ابلیس کا علم معاذ اللہ علم اقدس سے ہرگز وسیع تر نہیں۔ جو علم اللہ عزوجل کی صفت خاصہ ہے جس میں اس کے حبیب محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو شریک کرنا بھی شرک ہو وہ ہرگز ابلیس کے لیے نہیں ہوسکتا۔ جو ایسا مانے قطعاً مشرک، کافر، معلون، بندۂ ابلیس ہے۔ زید و عمرو ہر بچے، پاگل چوپائے کو علم غیب محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مماثل کہنا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صریح توہین اور کھلا کفر ہے۔ یہ سب مسائل ضروریاتِ دین سے ہیں، اور ان کا منکر، ان میں ادنیٰ شک لانے والا قطعاً کافر"۔

(رسالہ رماح القہار فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۴۱۴)

ملفوظاتِ اعلیٰ حضرت میں ہے:

بہت سے صغائر ایسے ہیں جن کا معصیت ہونا ضروریات دین سے ہے۔ مثلاً اجنبیہ سے مس و تقبیل، صغیرہ "اِلَّا اللَّمَم" میں داخل ہے، اگر حلال جانے کافر ہے۔ (ملفوظات اعلیٰ حضرت ص ۴۷۲ المدینہ لائبریری)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"روافض میں جو ضروریات دین سے کسی امر کا منکر ہو مثلاً قرآن عظیم کو بیاض عثمانی کہے، اس کے ایک لفظ، ایک حرف، ایک نقطے کی نسبت گمان کرے کہ معاذ اللہ صحابہ کرام، ہم اہل سنت، خواہ کسی شخص نے گھٹا دیا، بڑھا دیا، بدل دیا، یا حضرت جناب امیر المومنین مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم خواہ دیگر ائمہ اطہار رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے کسی کو انبیائے سابقین علیہم الصلاۃ والتسلیم کل یا بعض سے افضل بتائے، قطعاً کافر ہے، اوراس کا حکم مثل مرتدین کے ہے"۔

(فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۶۸۳)

اسی میں ہے:

ید ہاتھ کو کہتے ہیں، عین آنکھ کو، اب جو یہ کہے کہ جیسے ہمارا ہاتھ آنکھ ہیں ایسے ہی جسم کے ٹکڑے اللہ عزوجل کے لیے ہیں، وہ قطعاً کافر ہے۔ اللہ عزوجل کا ایسے ید وعین سے پاک ہونا ضروریات دین سے ہے۔

(فتاویٰ رضویہ ۲۹/۱۴۴ ۱۴۱ رسالہ رماح القہار)

رسالہ ''اعتقاد الاحباب'' میں فرماتے ہیں:

یاد رکھنا چاہیے کہ وحی الٰہی کا نزول، کتب آسمانی کی تنزیل، جن وملائکہ، قیامت وبعث، حشر ونشر، حساب وکتاب، ثواب وعذاب اور جنت ودوزخ کے وہی معنی ہیں جو مسلمانوں میں مشہور ہیں، جن پر صدرِ اسلام سے اب تک چودہ سو سال کے کافۂ مسلمین ومومنین دوسرے ضروریات دین کی طرح ایمان رکھتے چلے آرہے ہیں۔ مسلمانوں میں مشہور ہیں۔

جو شخص ان چیزوں کو تو حق کہے اور ان لفظوں کا تو اقرار کرے، مگر ان کے نئے معنی گڑھے، مثلاً یوں کہے کہ جنت ودوزخ وحشر ونشر وثواب وعذاب سے ایسے معنی مراد ہیں جو ان کے ظاہر الفاظ سے سمجھ میں نہیں آتے۔

یعنی ثواب کے معنی اپنے حسنات کو دیکھ کر خوش ہونا، اور عذاب، اپنے برے اعمال کو دیکھ کر غمگین ہونا ہے، یا یہ کہ وہ روحانی لذتیں اور باطنی معنی ہیں، وہ کافر ہے، کیوں کہ ان امور پر قرآن پاک اور حدیث شریف میں کھلے ہوئے روشن ارشادات موجود ہیں۔

یوں ہی یہ کہنا بھی یقیناً کفر ہے کہ پیغمبروں نے اپنی اپنی امتوں کے سامنے جو کلام کلامِ الٰہی بتا کر پیش کیا وہ ہرگز کلام الٰہی نہ تھا، بلکہ وہ سب انھیں پیغمبروں کے دلوں کے خیالات تھے جو فوارے کے پانی کی طرح انھیں کے قلوب سے جوش مار کر نکلے اور پھر انھیں کے دلوں پر نازل ہوگئے۔

یوں ہی یہ کہنا کہ نہ دوزخ میں سانپ، بچھو اور زنجیریں ہیں اور نہ وہ عذاب جن کا ذکر مسلمانوں میں رائج ہے، نہ دوزخ کا کوئی وجود خارجی ہے، بلکہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے جو کلفت روح کو ہوئی تھی، بس اسی روحانی اذیت کا اعلیٰ درجہ پر محسوس ہونا، اسی کا نام دوزخ اور جہنم ہے، یہ سب کفر قطعی ہے۔

یوں ہی یہ سمجھنا کہ جنت میں میوے ہیں نہ باغ، نہ محل ہیں نہ نہریں ہیں، نہ حوریں ہیں، نہ

غلمان ہیں، نہ جنت کا کوئی وجود خارجی ہے، بلکہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری کی جو راحت روح کو ہوئی تھی بس اسی روحانیت کا اعلیٰ درجہ پر حاصل ہونا، اسی کا نام جنت ہے، یہ بھی قطعاً یقیناً کفر ہے۔

یوں ہی یہ کہنا کہ اللہ عز وجل نے قرآن عظیم میں جن فرشتوں کا ذکر فرمایا ہے نہ ان کا کوئی اصل وجود ہے نہ ان کا موجود ہونا ممکن ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ہر ہر مخلوق میں جو مختلف قسم کی قوتیں رکھی ہیں جیسے پہاڑوں کی سختی، پانی کی روانی، نباتات کی فزونی، بس انھیں قوتوں کا نام فرشتہ ہے، یہ بھی بالقطع والیقین کفر ہے۔

یوں ہی جن وشیاطین کے وجود کا انکار اور بدی کی قوت کا نام جن کا یا شیطان رکھنا کفر ہے، اور ایسے اقوال کے قائل یقیناً کافر اور اسلامی برادری سے خارج ہیں۔

(اعتقاد الاحباب فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۳۸۳،۳۸۴)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جن لوگوں کی تکفیر ضروریات دین کے انکار کے سبب کی ہے حضور مفتی اعظم ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتاویٰ مصطفویہ میں ان ضروریاتِ دین کی تفصیل کی ہے۔ فرماتے ہیں:

''اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان لوگوں کی تکفیر کی ہے جنھوں نے جنت ودوزخ کا انکار کیا، فرشتوں اور شیاطین کا انکار کیا، نماز وروزے کا انکار کیا، اور وہ جنھوں نے اللہ ورسول کی کھلی کھلی توہینیں کیں اس سبوح وقدس جل مجدہ کو عیبی جانا، جھوٹ جیسے عیب کو اس سے واقع مانا، چوری، شراب خوری، جہل وظلم جیسے عیب کا اس پاک ذات پر دھبہ لگایا، حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے علم عظیم سے شیطان لعین کے علم کو وسیع بتایا، شیطان کے علم کے لیے علم غیب نص سے ثابت مانا اور حضور کے لیے ماننے کو شرک بتایا، یوں یا شیطان کو غیر خدا نہ جانا، یا اپنے منہ شیطان کے لیے علم غیب مان کر مشرک ہوا، اور شرک کو نص سے ثابت جانا، اور وہ جس نے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے علم شریف کے بارے میں یہ لکھا کہ ''ایسا علم تو زید وعمرو، بلکہ ہر صبی ومجنون، بلکہ جمیع حیوانات وبہائم کے لیے حاصل ہے''۔ معاذ اللہ

اور وہ جس نے حضور خاتم النبیین علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد نبوت کی تجویز کی اور قرآن پر بے ربطی کی لم لگائی، حضور کے بعد، بلکہ حضور کے زمانے میں کہیں کوئی نبی پیدا ہونے سے ختم نبوت میں کوئی خلل نہ جانا، خاتم النبیین کے نئے معنی گڑھے، اور جو معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور آج تک تمام مسلمان سمجھتے رہے، اسے خیال عوام ٹھہرایا، اور اسے صحیح نہ جانا، اور جنھوں نے اپنی نبوت کا ادّعا کیا، اور جو ان جھوٹے مدّعیوں کو نبی مانتے، یا مجدد جانتے، یا کم از کم مسلمان جانتے ہیں، اور وہ جنھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام، یا کسی اور نبی کی توہینیں کی ہیں، یا ان کی نبوت سے انکار کیا ہے، اور محض مقدس بھاری واعظ اور ایک مصلح جانا ہے۔

اور وہ جنھوں نے مولیٰ علی کو خدا مانا، یا خدا کو ان میں رسا ہوا ٹھہرا، یا حضرات اہل بیت کرام کو سوائے حضور علیہ الصلاۃ والسلام اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے افضل جانا، جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کو غلط کار اور خائن ٹھہرایا، یا غیر نبی مولیٰ علی کو نبوت کا اہل اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام اور نبی الانبیاء کو نبوت کے لائق نہ جانا، جن کا عقیدہ ہے کہ نبوت بھیجی تو اللہ نے مولیٰ علی کو تھی اور جبریل غلطی سے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو دے گئے، اور وہ جنھوں نے اس قرآن کو دخل بشری سے محفوظ نہ جانا، بیاضِ عثمانی ٹھہرایا، یا ناقص بتایا، جنھوں نے خدا پر یہ عیب لگایا کہ وہ حکم دے کر پچھتا تا ہے، وغیرہ وغیرہ کفریات، اور وہ جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جو لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے کیسے گندے گھناؤنے، کفری عقیدہ رکھتا ہو مسلمان، اور وہ جو گاندھی کی آندھی میں اڑے جنھوں نے کھلے کھلے الفاظ کفریہ بکے اور افعال کفریہ کیے، یوں ہی اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ہر اس شخص کی تکفیر کی ہے جو ضروریاتِ دین سے کسی ضروری دینی کا منکر ہو"۔ (فتاویٰ مصطفویہ صفحہ ۲۵۹، ۲۶۰)

باب دوم

ذات وصفاتِ باری تعالیٰ

ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق عقائد

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق ضروری عقائد کو اپنے رسالہ ''اعتقاد الاحباب'' میں نہایت ہی مختصر، جامع اور نپے تلے کلمات میں رقم کردیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''حضرتِ حق سبحانہ وتبارک وتعالیٰ شانہ واحد ہے، نہ عدد سے۔ خالق ہے، نہ علت سے۔ فعال ہے نہ جوارح سے۔ قریب ہے نہ مسافت سے۔ ملک (بادشاہ) ہے مگر بے وزیر، والی بے مشیر۔ حیات وکلام وسمع وبصر وارادہ وقدرت وعلم وغیرہا تمام صفاتِ کمال سے ازلاً ابداً موصوف۔ تمام شیون وشین وعیب سے اولاً وآخراً بری۔ ذاتِ پاک اس کی ند وضد، شبیہ ومثل، کیف وکم، شکل وجسم وجہت ومکان وامد زمان سے منزہ۔ نہ والد ہے، نہ مولود۔ نہ کوئی شے اس کے جوڑ کی۔ اور جس طرح ذاتِ کریم اس کی مناسبتِ ذوات سے مبرا اسی طرح صفاتِ کمالیہ اس کی مشابہت صفات سے معرا۔ اوروں کے علم وقدرت کو اس کے علم وقدرت سے فقط ''ع، ل، م، ق، د، ر، ت'' میں مشابہت ہے، اس سے آگے اس کی تعالی وتکبر کا سراپردہ کسی کو بار نہیں دیتا۔ تمام عزتیں اس کے حضور پست، اور سب ہستیاں اس کے آگے نیست، بقا اس کے وجہِ کریم کے لیے ہے، باقی سب کے لیے فنا، وجود واحد، موجود واحد، باقی سب اعتبارات ہیں، ذراتِ اکوان کو اُس کی ذات سے ایک نسبت مجہولۃ الکیف ہے جس کے لحاظ سے من وتو کو موجود وکائن کہا جاتا ہے، اور اس کے آفتابِ وجود کا ایک پرتو ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ نگاہِ ظاہر بیں میں جلوہ آرائیاں کررہا ہے، اگر اس نسبت وپرتو سے قطع نظر کی جائے ہُو کا میدان عدم بحت کی طرح سنسان، موجود واحد ہے نہ وہ واحد جو چند سے مل کر مرکب ہوا، نہ وہ واحد جو چند کی طرف تحلیل پائے، نہ وہ واحد جو بہ تہمتِ حلول عینیت اوجِ وحدت سے حضیضِ اثنینیت (دوئی کی پستی) میں اتر آئے۔ آیت کریمہ ''**سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ**'' جس طرح شرک فی الالوہیت کو رد کرتی ہے یونہی اشتراک فی الوجود کی نفی فرماتی ہے''۔

(ملخصاً رسالہ اعتقاد الاحباب فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۹ صفحہ ۳۳۹ تا ۳۴۴)

صفات باری تعالیٰ کا بیان

اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان علم کلام کا سب سے مشکل موضوع ہے، انھیں کے متعلق مختلف اعتقادی جماعتوں کا ظہور ہوا، صفات الٰہی کو فلاسفہ کے اصول پر سمجھنے کی کوشش نے اور مشکلات پیدا کی، جس کے سبب معتزلہ نے صفات کا انکار کیا، کرامیہ اور مشبہہ جیسے گروہ سامنے آئے، سب نے اس میدان میں عقل کے گھوڑے دوڑائے اور عقیدۂ الوہیت وصفات کے متعلق ابتداع واختراع کی گرم بازاری ہوئی، تو علمائے حق نے اس مسئلے پر کلام کرنا ضروری سمجھا اور صفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق تحقیق حق فرمائی۔ چنانچہ اس مسئلے میں علم کلام کی تمام کتب میں مفصل بحث کی جاتی ہے۔ ہم ذیل میں اعلیٰ حضرت کے افادات پیش کرتے ہیں۔

صفات الٰہی سے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات انیقہ:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے حضرت محمد میاں مارہروی علیہ الرحمہ کے مراسلہ کے جواب میں صفاتِ الٰہی کی مفصل وضاحت فرمائی ہے، یہ مراسلہ پانچ سوالات پر مشتمل ہے، جن میں چار سوالات صرف صفاتِ الٰہی سے متعلق ہیں، سوال وجواب کی اصل عبارت پیش کرنے سے قبل ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جو تحقیق حق فرمائی ان کا خلاصہ آسان الفاظ میں درج کریں، جواب کا خلاصہ یہ ہے: (۱)

---

(۱) صفات باری سے متعلق اعلیٰ حضرت کا مکتوب:

شاہزادۂ خاندان برکات حضرت مولانا مولوی شاہ اولاد رسول سید محمد میاں مارہروی صاحب قدس سرہ العزیز مارہروی نے سوالات ذیل سے استفتا فرمایا:

(۱) صفات واجب تعالیٰ عین ذات ہیں یا غیر ذات؟ عین ذات سے مراد یہ کہ ان کا مصداق ذاتِ واجب تعالیٰ ہو، اور غیر سے مراد یہ کہ کوئی صفت زائدہ ہو، اگر چہ ذات سے منفک نہ ہو سکے۔

(۲) یہ عین ذات یا غیر ذات یا ''لاعین ولا غیر'' جن صفات کو کہا جاتا ہے وہ وہی صفات سبعہ حقیقیہ ہیں، ۱۔ وجود، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت ۴۔ سمع، ۵۔ بصر، ۶۔ کلام،

صفاتِ باری تعالیٰ کی چار قسمیں

صفاتِ الٰہی چار قسموں پر ہیں: نفسیہ، ذاتیہ، اضافیہ، سلبیہ

صفات نفسیہ: جو کسی معنی زائد علی الذات پر دلالت نہ کرے، جیسے وجود۔

صفات ذاتیہ: جو معنی موجود قائم بہ ذات پر دال ہیں، یہ اشاعرہ نے سات گنائیں: حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، اور کلام۔ اور ماتریدیہ نے آٹھویں تکوین بھی بتائی جو صفاتِ اضافیہ کو شامل ہے۔

۷۔ ارادہ؟ یا اور صفات کے بارے میں بھی؟ اسی طرح قدیم بھی ان صفات کے علاوہ اور کو کہا جاتا ہے یا صرف انھیں کو؟ اگر اور کو قدیم نہیں کہا جاتا تو کیوں؟

(۳) یہ صفات سبعہ اگر عین ذات بمعنی مذکور نہ ہوں تو اس وقت میں یہ بھی واجب بالذات ہوں گی یا ممکن بالذات؟ اگر واجب بالذات ہوں تو ''تکثر وجبا'' ہے، اور صفت محتاجِ قیام الی الموصوف ہے جو وجوبِ ذاتی کے منافی ہے۔ اور اگر ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن تحت القدرۃ ہے اور اپنے وجود میں خالق کا محتاج، تو معاذ اللہ یہ بھی مخلوق وحادث ہوں گی، اور معاذ اللہ عزوجل کی ازل میں ان سے تعری لازم آئے گی۔

(۴) ہم اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ہے **''یستحیل وجوب شئ علی اللہ تعالیٰ''**، اور اسی سے خرافاتِ معتزلہ ''وجوب اصلح للعبد'' وغیرہا کا رد کیا جاتا ہے، حالانکہ ہر صفتِ نقص اللہ عزوجل پر یقیناً محال بالذات ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسی بات کا نہ کرنا اللہ عزوجل پر واجب ہے، تو اس کا ماحصل صاف صاف ارشاد ہو کہ کس معنی پر ''وجوبِ شئ علیہ'' کا انکار کیا جاتا ہے؟ اللہ عزوجل نے وعدہ فرمایا کہ میں مومنین کو اپنا دارِ رضوان دوں گا، وہاں انھیں میرا دیدار ہوگا، اور اللہ عزوجل کا وعدہ کاذب ہرگز نہیں ہوسکتا، تو اب اس کا پورا ہونا بھی واجب ہوا۔

جواب مکتوب:

حضرت والا برکت بالا درجت ادام اللہ تعالیٰ برکاتہم العالیۃ۔ وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

صفاتِ اضافیہ: جیسے خالقیت زید ورازقیت عمرو۔ انھیں میں عندالتحقیق وہ احوال بھی ہیں جن کو صفاتِ معنویہ کہا جاتا ہے، مثلاً عالمیت، قادریت، کیوں کہ احوال کا اپنا وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ ذات اور معنی کے مابین نسبت ہوتے ہیں جیسے عالم وعلم اور قادر وقدرت۔

صفاتِ سلبیہ: (جو اصلاً سلب شے سے عبارت ہے، جیسے غنا، وحدانیت، قیام بنفسہ، (ان کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج نہیں اور شریک سے پاک ہے) تحقیق یہ ہے کہ قدم وازلیت بھی صفاتِ سلبیہ سے ہیں، ان کا معنی یہ ہے کہ اُس کے لیے کوئی ابتدا نہیں، اور بقا

پس از تسلیم مع التعظیم والتکریم ملتمس خدمت سامی۔

سوالاتِ گرامی کہ متعلق باصول دین ہیں اور امرِ عقائد جو تمام امور سے اہم واقدم، اوران میں بفضلہٖ تعالیٰ نہ تامل کی حاجت، نہ مراجعت کتب کی ضرورت، کہ عقائد بعونہ عزوجل سینہ میں ہیں، نہ صرف سفینہ میں، لہٰذا اس کے مختصر اوران شاء اللہ الکریم حسب فرمائش سامی کافی جواب فوراً حاضر کرتا ہے، باقی فرمائش بحولِ قدیر عقب سے حاضر ہوں گے، والتسلیم مع التکریم۔

(۱) صفتیں چار قسم ہیں:

اول نفسیہ کہ کسی معنی زائد علی الذات پر دال نہ ہو جیسے وجود اور بعض کے نزدیک قدم وبقا وازلیت وابدیت بھی، **"وفیہ ما فیہ وقد تعرف النفسیۃ بما یجب للذات غیر معلل بعلۃ. أقول ولیس بشیء فانہ یشتمل الامہات السبع"**۔

دوم ذاتیہ کہ (انھیں) صفات معانی بھی کہتے ہیں جو معنی موجود قائم بالذات پر دال ہوں۔ یہ اشاعرہ نے سات گنیں، حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، کلام، اور ہمارے ائمہ ماتریدیہ نے آٹھویں تکوین بھی، کہ صفاتِ اضافی مثل تخلیق وترزیق واحیاء واماتت کو شامل ہے۔

سوم: اضافیہ مثل خالقیت زید ورازقیت عمرو، **ومنہا عند التحقیق الاحوال التي تسمی الصفات المعنویۃ لاتباعہا قیام المعنی کالعالمیۃ والقادریۃ وذلک لان الاحوال لاوجود لھا وما ھي الا نسبۃ بین الذات والمعنی**

وابدیت بھی صفاتِ سلبیہ سے ہیں، ان کا مفہوم ہے کہ اس کی کوئی انتہا اور انجام نہیں، یو ہیں ''سرمدیت'' جس کا معنی ہے کہ نہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔

کون سی صفات نہ عینِ ذات ہیں نہ غیرِ ذات

مذکورہ صفات کی اقسام میں کون عین ذات ہیں کون غیر ذات؟ اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ صفات نفسیہ عین ذات ہیں، صفات ذاتیہ نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات، اور صفات اضافیہ اور صفات سلبیہ غیر ذات ہیں۔

كالعالم والعلم والقادر والقدرة.

چہارم: سلبیہ، مثل غنا ووحدانیت وقیام بنفسہ، **ومنها على التحقيق القدم والازلية أي لا أول له، والبقاء والابدية أي لا اٰخر له، والسرمدية، أي لا له أول و لا اٰخر.**

قسم اول یقیناً عین ذات ہے، **هو الحق المبين، ولا التفات الى تشويشات بعض المتاخرين،** اوردو قسم اخیر غیر ذات ہیں، کہ موجود حقیقی نہیں، اعتباریات ہیں، بلکہ حقیقتاً وہ صفات ہی نہیں، کہ صفت وہ جو قائم بذات ہو، اور اعتباریات قائم بذاتِ احدیت نہیں۔ رہی قسم دوم کہ حقیقۃً وہی صفت ہے وہ لا عین ولا غیر ہے، عین بمعنی ہو ہو نہیں کہ مصداق یعنی ما علیہ الصدق معنی زائد علی الذات ہے، اگرچہ مصداق بمعنی ما بہ الصدق نفس ذات ہے، **فالهم لقد خفي على ناس والله الهادي الى صراط مستقيم.** اور غیر بمعنی متصور الانفکاک نہیں، کہ کسی موطن کسی حضرت میں ان کا ذات سے انفکاک معقول نہیں۔ اقول: حتی کہ ظرفِ خلط وتعریہ میں کہ تعقل ذات محال ہے، اور جو متعقل ہے ذات نہیں، بلکہ ایک مرأۃ ملاحظہ ہے، کہ اہل حق کے نزدیک تعقل حوادث میں بھی ان کا غیر ہے، کہ حق حصول اشیا باشباحہا ہے، نہ بانفسہا، **كما لهجت به الفلاسفة واضطربوا في دفع ما لزمهم من تناقضات لمقرراتهم ومناقضاتٍ للعقول، فقد قالوا ان العلم كيفٌ، ثم زعموا اتحاده مع المعلوم وهو يكون جوهراً أو عرضا من مقولاتِ عشر،**

ان چاروں قسم کی صفات میں قسم دوم یعنی صفاتِ ذاتیہ ہی حقیقتاً صفات ہیں، اور صفاتِ اضافیہ اور سلبیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں، بلکہ اعتباریات ہیں، کیونکہ صفت وہ ہوتی ہے جو قائم بذات ہو، اور یہ قائم بذاتہ تعالیٰ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ صفاتِ ذاتیہ لوازم ذات ہیں اور مقتضائے نفس ذات ہیں، لہٰذا نہ عین (متحد المصداق) ہیں نہ غیر (متصور الانفکاک) ہیں۔

''لاعین ولاغیر'' کا اطلاق صرف صفات ذاتیہ پر ہوتا ہے، کہ وہی حقیقتاً صفات ہیں، باقی صفت نفسیہ تو عین ذات ہی ہے، اور صفات اضافیہ اور سلبیہ جو حقیقتاً صفات نہیں بلکہ اعتباریات

فیلزم الخلط بین المقولات وقیام الجواهر بغیره، وقیامه بذاته قضیة ذاته لاخاصیة وجوده في ظرف دون ظرف کما زعم ابن سینا، نہ کہ ذات علیۃ جس کا تعقل محال ہے۔ بالجملہ صفاتِ ذاتیہ لوازمِ ذات ومقتضائے نفس ذات ہیں، لہٰذا نہ متحد المصداق وعین ہیں نہ متصور الانفکاک وغیر۔

(۲) کا جواب بھی اول سے واضح ہوگیا جو حقیقتاً صفات ہیں لاعین ولاغیر ہیں اور وہ نہیں مگر صفات ذاتیہ قسم اول کہ عین ہے، یا دو قسم اخیر کہ غیر ہیں حقیقتاً صفات نہیں، بلکہ خود ذات ہیں یا غیر۔ فی نفسہ قِدم بھی انھیں ذاتیہ کا حصہ ہے، اور نفسیہ تو خود ذات قدیمہ علیّہ ہے۔ ہاں اعتباریات واقعیہ بوجودِ منشا موجود ہوتے ہیں، تو جہاں منشا قدیم ہے سلب؛ موہمِ خلافِ مراد ہوگا، لہٰذا ایسے اطلاق سے احتراز لازم ہوگا جس سے معاذ اللہ حدوثِ منشا یا قیام حوادث کا ایہام ہو، **وقد قال ائمتنا أن مجرد ایهام المعنی المحال کاف في المنع فافهم وتثبت فانه مزلة أعاذنا الله وایاک في الدین من کل زلة آمین۔**

اور یہ بھی واضح ہوا کہ امہاتِ سبعہ میں وجود نہیں بلکہ حیات ہے، کہ وجود سے اخص مطلقاً اور مناط ستہ باقیہ ہے، وجود ان سے اعلیٰ صفت نفسیہ ہے۔ ہاں تحقیق یہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ کے انھیں سبعہ ثمانیہ میں حصر پر دلیل نہیں، بلکہ کمالاتِ الٰہیہ غیر متناہیہ ہیں، اور وہ سب صفاتِ ذاتیہ اور سب قدیم اور سب لاعین ولاغیر ہیں، **کما أفاده الامام محمد السنوسي في شرح عقیدته أم البراهین. أقول: والفرار من**

ہیں وہ غیر ذات ہیں۔ لہٰذا قدیم کہنا بھی انھیں صفات ذاتیہ کا حصہ ہے، اور نفسیہ تو خود ذات قدیمہ باری تعالیٰ ہے، باقی دونوں جو اعتباریات ہیں وہ منشا کے وجود سے موجود ہوتے ہیں تو فی نفسہ قدیم نہیں، بلکہ باعتبارِ منشا قدیم ہیں، لہٰذا جہاں منشا قدیم ہے اگر ان صفات اعتباریات سے قدم کی نفی کی جائے تو خلاف مراد کا ایہام ہوگا، لہٰذا ایسی نفی کے اطلاق سے احتراز کرنا ہوگا۔

ہاں تحقیق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ کے انھیں سات یا آٹھ میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ کمالات الٰہیہ غیر متناہیہ ہیں اور وہ سب صفات ذاتیہ ہیں اور سب قدیم سب لا عین

تکثر القدماء لامعنی له بعد ما تبین أن الممتنع قِدَمُ ذاتین لا ذات وصفات، واذا جاز سبعة جاز سبعة آلافِ الفِ وجاز ما لایتناهي والا لایتم الفرار الا بما زعمت المعتزلة أو الکرامیة الفجار، العیاذ بالله العزیز الغفار۔

(۳) یہ مسئلہ متاخرین متکلمین کے نزدیک معضلات مسائل سے ہے، بعض نے وجوبِ وجود کی تصریح کی، اور امام رازی نے فرمایا میں اللہ عزوجل سے اس کہنے پر استخارہ کرتا ہوں کہ صفات فی نفسہ ممکن بالذات ہیں۔

وانا اقول وبالله التوفیق: مسئلہ بحمدہ تعالیٰ بہت واضح ہے، اور توفیق لائح۔ وجود دو قسم ہے، مستقل وناعتی، صفت کے لیے وجودِ اول واجب درکنار، ممکن بھی نہیں، قطعاً محال ہے، **والا لزم الانقلاب** ، اور صفات الٰہیہ کے لیے وجودِ دوم قطعاً واجب، اور اسے تعددِ وجبا سے علاقہ نہیں، کہ لازم التعدد وجود مستقل کا وجوب ہے۔ وجود رابطی تو زوجیت کا اربعہ کے لیے واجب ہے۔ بالجملہ دو وجود فی نفسہ واجب نہیں، کہ صفات کے لیے وجود للشے ہے، کہ یہ واجب للذات ہوئے، نہ کہ بالذات، لوازم ذات کا وجود بعینہ وجود موصوف ہے، **لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمه** ورنہ شے ولازم شے میں جعل متخلل ہو، اربعہ کا جعل ہی اس کی زوجیت کا جعل ہے، نہ یہ کہ اربعہ جدا مجعول ہوا اور زوجیت جدا، اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انھیں بنا کر ایک کو دوسرے کا لازم کر دیا ۔ یوہیں ذات علیہ کا وجود، کہ قدیم وواجب بالذات ہے بعینہ وجود جملہ صفات ہے، کہ

ولا غیر ہیں۔

صفاتِ ذاتیہ خود واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات؟

صفاتِ باری تعالیٰ کے متعلق وجوب یا امکان دونوں قول میں علمی مشکلات ہیں، اگر صفاتِ ذاتیہ واجب بالذات ہوں تو تعددِ وُجبا لازم آئے گا، حالانکہ صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے، اور صفات ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن کے تحتِ قدرتِ الٰہی ہونے کی بنا پر وہ صفات حادث قرار پائیں گی، لہٰذا ازل میں ذاتِ الٰہی کا صفات سے عاری ہونا لازم آئے گا۔

اس اشکال کا حل اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہ دیا کہ وجود کی دو قسمیں ہیں، (۱) وجودِ مستقل اور (۲) وجودِ ناعتی، صفت کے لیے وجودِ مستقل واجب در کنار، ممکن بھی نہیں، بلکہ محال

وہ لوازم ومقتضائے نفس ذات ہیں، تو نہ مجعولیت ہوئی نہ تعری نہ تعدد وجبا۔

رہا یہ کہ نفس ذاتِ صفت، مع قطع النظر عن الوصفیۃ فی حد ذاتہا واجب نہیں، تو ضرور ممکن ہے، اور ہر ممکن محتاج جاعل، اُقول اولاً: یہ ایک مرتبۂ وہمیہ انتزاعیہ ہے، خارج میں جس کے لیے وجود نہیں، اور ظرفِ ذہن میں وجود ضرور حادث ومخلوق ہے اور وہ وجودِ صفت الٰہیہ نہیں، کما قدمنا، بلکہ صفات مثل ذات تعقل سے متعالیات۔

ثانیاً: اہل حق کے نزدیک جعل وخلق وایجاد واحداث واختراع وتکوین وابداع سب مترادفات ہیں، ممکن محتاجِ مرجح ہے اور اقتضائے ذات علیہ سے بڑھ کر اور کیا مرجح ہوسکتا ہے؟ **مگر** وہاں تخللِ ارادہ نہیں کہ حدوث وتعری ومقدوریت لازم آئے، نہ صفات حادثہ ہیں کہ مقدور ومحتاج جاعل وموجود خالق ہوں۔

(۴) بلاشبہ اللہ عزوجل پر کچھ واجب نہیں، **نقص** محال صفات میں ہے، خلقِ قبیح قبیح نہیں تو وہ جو چاہے کرے ہرگز **نقص** نہیں، نہ کسی کام کا فعل یا ترک اس پر واجب، کہ اصلاً کسی شق میں کوئی **نقص** اسے لاحق نہیں ہوتا۔ کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟ پھر اسے کس نے خلق کیا؟ **ھل من خالق غیر اللہ، یفعل اللہ مایشاء، ان اللہ یحکم مایرید، واللہ خلقکم وما تعملون**۔ ''وجوب علیہ'' کا انکار ہے، نہ کہ ''وجوب منہ'' کا، بلکہ وہ

ہے، اور وجودِ ناعتی صفات کے لیے یقیناً واجب ہے، اور اس سے ''تعددِ وُجبا'' لازم نہیں آتا، کیوں کہ ''تعدد وجبا'' کا مسئلہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ وجود مستقل متعدد ہو۔

اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں، مگر یہ کہ وہ خود واجب کرے

اللہ عز و جل پر کچھ واجب نہیں، خلق قبیح قبیح نہیں، تو وہ جو چاہے کرے ہر گز نقص نہیں نہ کسی کا فعل یا ترک اس پر واجب، کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟ پھر اسے کس نے خلق کیا؟ اسی نے۔ تو باری تعالیٰ سے ''وجوب علیہ'' کا انکار ہے، نہ کہ ''وجوب منہ'' کا، بلکہ یہ ''وجوب منہ'' نقص نہیں ہے جو اللہ عز و جل پر محال ہے۔ اس نے تخلیق زید کا ارادہ فرمایا وجودِ زید واجب ہو گیا، کہ ارادۂ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد متخلف ہوگا، مگر یہ ''وجوب منہ'' ہوا کہ اسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجوب واجب کر دیا، وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار، وجود محال تھا، لیکن یہ ارادہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، تو ''وجوب منہ'' ہوا، ''وجوب علیہ'' نہ ہوا۔

یہ صفات کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بیان کا خلاصہ ہے، ان کی اصل عبارت میں تحقیقات کے مزید جواہر پارے موجود ہیں۔

واجب ہے، اور اس کا عدم نقص ہے کہ اللہ عز و جل پر محال ہے۔ **الشیء مالم یجب لو یوجد** ، اس نے تخلیق زید کا ارادہ فرمایا وجودِ زید واجب ہو گیا، کہ اس کے ارادۂ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد متخلف ہو، اور یہ نقص ہے، مگر یہ ''وجوب منہ'' ہوا، کہ اسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجود واجب کر دیا، اور وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار وجود محال تھا، اور یہ ارادہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، تو ''وجوب علیہ'' نہ ہوا۔ یہی حال وعدہ کا ہے، اس نے وعدہ فرما کر شے واجب کر دی، کہ جس طرح خلفِ ارادہ محال ہے یوہیں خلفِ وعدہ، یہ اس کا خود واجب فرما دینا ہوا، نہ کہ اس پر واجب ہونا، کہ وعدہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، اگر وعدہ نہ فرماتا ہر گز وجوب نہ ہوتا، **کتب علی نفسه الرحمة** ، نہ کہ **کان یجب علیه ان یرحم**.

یا من لا یجب علیه شیء و لا یقبح منه شیء ارحمنا برحمته نغنی بها فی الدین و الدنیا و الآخرة عن رحمة من سواک آمین و صلی اللہ تعالیٰ

صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات اس کی پوری تحقیق

علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ المعتقد میں فرماتے ہیں:

اہل سنت و جماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات مانتے ہیں جب کہ معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں، کرامیہ صفاتِ الٰہی کو مانتے تو ہیں لیکن انھیں حادث قرار دیتے ہیں، اور مشبہہ صفاتِ باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے تشبیہ دیتے ہیں۔

معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا مفہوم اس کی ذات کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر اس کے کہ علم اس کی صفت ہو، قادر ہے بغیر اس کے کہ قدرت اس کی صفت ہو، اسی طرح دیگر صفات۔ ہاں صفتِ کلام وصفتِ ارادہ کو ذات کے سوا صفت مانتے ہیں جو حادث ہیں اور ذات الٰہی کے ساتھ قائم نہیں، معتزلہ کرامیہ اور مشبہ کے یہ **نظریات باطل** ہیں کیوں کہ دلائل عقلیہ ونقلیہ ان کے خلاف جاتے ہیں۔

(ملخصاً المعتقد المنتقد صفحہ ۴۲،۴۱)

اس سے **اندازہ** ہوا کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات مانتے ہیں، حالانکہ **اہل سنت** کے دونوں گروہ اشاعرہ اور ماتریدیہ صفات کے متعلق ''لاھو ولا غیرہ'' کے قائل ہیں، یعنی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے صوفیائے کرام کی عبارات کے حوالے سے ارشاد فرمایا کہ حضرات صوفیہ بھی صفات کو عینِ ذات ہی کہتے ہیں، پھر صوفیائے کرام کے موقف اور معتزلہ کے موقف میں کیا فرق ہے؟ اس تعلق سے اعلیٰ حضرت نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے:

ہمارے ائمۂ صوفیائے کرام اگر چہ صفات کو عینِ ذات مانتے ہیں پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ صفات معانی ہیں جو قائم بذات اللہ تعالیٰ ہیں۔ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی رضی اللہ تعالیٰ

علی رحمة الهداة الرؤف الرحيم المبعوث رحمة للعلمين وعلى آله وصحبه اجمعين آمين.

(خطوط رضا مطبوعہ قادری کتاب گھر بریلی شریف صفحہ ۱۶ تا ۲۱)

عنہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر جماعت صوفیا کا اجماع ہے۔(۱)

علامہ شہاب الدین خفاجی نسیم الریاض میں تفسیر کبیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

ہم جس طرح ذاتِ الٰہی کی کنہ کو نہیں جانتے اسی طرح ہم صفاتِ الٰہی کی کنہ کو نہیں جانتے۔ ہم تو صفات باری تعالیٰ کو ان کے لوازم و آثار سے جانتے ہیں، اس کی ذات ان صفات کے ذریعہ کامل نہیں ہوتی، کیوں کہ ذات تو ان صفات کے لیے مبدا کے طور پر ہے، اگر ان سے کمال پائے تو ذات کا ممکن بالذات سے استکمال لازم آئے گا۔ بلکہ کمالِ ذات مستلزم صفات ہے۔

عوارف المعارف میں ہے: صوفیائے کرام کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ صفات ثابت ہیں۔ نہ اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں ان کا محتاج ہے، بلکہ اس معنی میں کہ ان کے اضداد منتفی ہیں، اور وہ ثابت اور قائم بذاتِ اللہ تعالیٰ ہیں۔

یہ وہ نفیس مسئلہ ہے جس کو علمائے اصول کلام نے ذکر نہیں کیا، بلکہ ان کے کلام سے اس

---

(۱) اعلیٰ حضرت کی عبارت درج ذیل ہے:

أقول: أما أئمتنا السادة الصوفية قدسنا الله بأسرارهم القدسية فمع قولهم بالعينية قائلون قطعاً بمعاني قائمة بالذات، تسمى بالصفات، وهذا سيدنا الاجل شيخ الشيوخ شهاب الحق والدين السهروردي رضي الله تعالىٰ مصرحاً باجماع تلك الطائفة العلية، على هذه العقيدة الحقة السنية، وناهيك به اماما عدلاً، ثقة الثقات قولاً ونقلاً.

قال العلامة الشهاب في نسيم الرياض: في شرح السيد هنا نقلا عن التفسير الكبير: انا لانعلم كنه صفات الله تعالىٰ كما لانعلم كنه ذاته تعالى، وانما المعلوم لنا انا لا نعلمها الا بلوازمها وآثارها، وذاته لم تكمل بها، لأن الذات كالمبدأ لها، فيلزم استكمال الذات بالممكن بالذات بل كمال الذات يستلزم الصفات.

وفي عوارف المعارف: أجمع الصوفية على أن له تعالىٰ صفات ثابتة لا بمعنى أنه محتاج اليها ويفعل بها بل بمعنى نفي الضد، وثبوتها قائمة به تعالىٰ، وهذه مسئلة نفيسة سكت عنها الأصوليون، ربما أوهم كلامهم خلافها وتوضيحها أنه

کے خلاف کا وہم ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی موجودہ صفت کا اس کے اثر کے تحقق میں محتاج نہیں، بلکہ اگر وہ صفت نہ ہوتی تو بھی اس کا اثر وہی ہوتا، مگر اس صفت کے وجود نے اس کے اثر کو کامل کر دیا، کیوں کہ کمالِ ذات اس صفت کا مقتضی ہے۔......الخ

سیدی عبدالغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات ماننے والے دو گروہ ہیں، ایک حق پر ہے دوسرا باطل پر ہے۔ باطل معتزلہ اور فلاسفہ ہیں، جو یہ نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفات ہیں جو عقلاً زائد علی الذات ہیں، بلکہ ان کے نزدیک صفات عقلاً عین ذات ہیں۔ اور اہل حق عارفین کاملین کا گروہ ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ہیں جو حقیقتاً عینِ ذات ہیں بایں طور کہ اس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور عقلا غیر ذات ہیں، یہی خالص ایمان ہے جیسا کہ ہم نے مطالب وفیہ میں ثابت

لايحتاج له تعالىٰ الى الصفة الموجودة في تحقق أثرها، بل لو لم تكن موجودة كان الأثر بحاله الا أن وجودها أكمل، لاقتضاء كمال الذات لها، ويدفع قول الحكيم الكمال بالذات أعلى من الكمال بما سواه لاستلزامه الاستكمال وظهر عن مذهب أهل السنة أعلى عقلاً ونقلاً الا أن فيه ايهام تعطيل الصفة، ويدفعه عن مجرد وجودها فائدة، وان سلم فليكن سبباً عادياً للآثار كسائر الاسباب عند الاشعري رحة الله تعالىٰ فلا استكمال ولاتعطيل فتدبر واحفظه فانه عزيز انتهىٰ الخ.

وقال سيدي عبدالغني النابلسي قدس سره القدسي في الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية وفيها ش أي في التاتارخانية، ص سئل عمن قال بأن الله ش تعالىٰ ص عالم بذاته ش أي ذاته علمه ص ولانقول: له ش صفة ص العلم، قادر بذاته ش أي ذاته قدرته ص ولانقول : له القدرة وهم المعتزلة ش والفلاسفة نفاة الصفات ص هل يحكم بكفرهم أم لا؟ قال يحكم ش بكفرهم ص لأنهم ينفون الصفات ش بقولهم ذلک ص ومن نفى الصفات هو كافر ش والحاصل أن القائلين بأن الصفات عين ذاته تعالىٰ طائفتان ، محقة ومبطلة، فالمبطلة المعتزلة والفلاسفة، لايومنون أن له تعالى صفات زائدة على ذاته سبحانه عقلاً، بل هي عين ذاته عندهم

کیا ہے۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

بدعت غیر جلیہ وہ ہے جس میں کسی واضح اور دلیل قطعی شرعی کی مخالفت نہ ہو جیسے زیادت صفات کی نفی، کہ شرع نے اسی قدر بتایا کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ ایسے علم وقدرت سے عالم وقادر ہے جو کہ نفس ذات ہیں؟ یا یہ ایسی صفت ہیں جو قائم بالذات ہیں؟ تو شرع اس سے خاموش ہے، تو یہ بدعت کسی امر واضح شرعی کا انکار نہیں، تو اس کی شہادت اور روایت اتفاقاً قابل قبول ہوگی۔ **مگر** یہ کہ یہ مبتدع اپنی بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت وشہادت قبول نہ ہوگی کہ ایسے شخص پر اطمنان نہیں کہ وہ کذب سے اجتناب کرے گا۔

اعلیٰ حضرت مسلم الثبوت اور فواتح الرحموت کے اقتباس ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

عقلاً. والمحققة أهل الكمال من العارفين فانهم يقولون ان له تعالىٰ صفات هي عين الذات، بالنظر الى الأمر على ما هو عليه مما لايعلمه الا الله تعالىٰ، وهي غير الذات بحسب النظر العقلي، وهو محض الايمان كما بسطناه وحققناه في كتابنا المطالب الوفية، اهـ

وفي مسلم الثبوت وشرحه للمولى بحر العلوم ملك العلماء قدس سره:

(وأما) البدعة (الغير الجلية) لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح، (كنفي زيادة الصفات) فان الشريعة الحقة انما أخبرت بأن الله تعالىٰ عالم قادر، وأما أنه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات أو بصفة قائمة بالذات، فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار أمر واضح في الشرع (فتقبل) شهادته وروايته (اتفاقاً) لأن هذه البدعة لاتوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة الامر الشرعي (الا ان دعا) هذا المبتدع (الا هواه) فان الداعي الى الهوى مخاصم لايوتمن على الاجتناب عن الكذب، النظر بعين الانصاف أنه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة الامان على الاجتناب عن الكذب فلأولى أن ترفع الجلية هذا الامان، والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته، فلايقبل أصلاً فافهم. اهـ

اقول وباللہ التوفیق۔ اس مقام کی تحقیق جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈالی یہ ہے کہ صفت مفارق بھی ہوتی ہے اور لازم بھی، یا تو وجود کو لازم ہو اِس اعتبار سے کہ وجود موجود کا غیر ہے، یا نفس ذات کو لازم ہو، یا تو ذات کی طرح خود منسوب ہوکر یا دونوں اپنے جاعل کی طرف منسوب ہوں۔

تو صفت مفارقہ کا ذات سے مغایر ہونا واضح ہے۔ کسی صاحب عقل کو اس کی عینیت کا وہم نہیں ہوسکتا۔ اور صفاتِ باری تعالیٰ مفارق نہیں اس پر اجماع ہے، بس کرامیہ ہی اس کے خلاف گئے۔ رہی دوسری صورت کہ صفات 'لوازمِ وجود ہوں' نہ کہ لوازم ذات، تو ذات من حیث الذات ان سے عاری ہوگی، یوں وہ صفات مفارق ہوئیں۔ اور صفات باری تعالیٰ میں اس کی گنجائش نہیں۔ کیوں کہ اجماعاً وجود باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہے، کیوں کہ وجود تو صفات نفسیہ سے ہے، کلام صفات ذاتیہ میں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ صفات لوازم ذات ہوں، اور

أقول وبالله التوفيق: تحقيق المقام على ما ألهمني الملك العلام أن الصفة مفارقة ولازمة اما للوجود حيث الوجود غير الموجود أو لنفس الذات اما مستندة اليها نفسها أو لا، بل هما مستندان جميعاً الى جاعلهما.

(١) فالمفارقة بينة المغايرة ولايصح لعاقل أن يتوهم عنيتها، وصفات الله سبحٰنه وتعالىٰ متعالية عنها بالاجماع، خلافا للكرامية.

(٢) ولوازم الوجود دون الذات تكون الذات عرية عنها من حيث هي هي. فكانت مفارقة ولو في مرتبة التقرر، ولا مساغ لهذا في الصفات العلية، فان وجوده تعالىٰ عين ذاته بالاجماع، من دون نزاع، لأنه من صفاته النفسية وانما الخلاف في الذاتية.

ولوازم الذات (٣) اذا كانت كمالات غير مستندة الى نفسها كانت مستكملة بغيرها، وهو أيضاً محال على الله سبحانه وتعالىٰ.

(٤) فاذن صفاته الذاتية ليست الا من القسم الرابع، هذا الحق الناصع، فوجودها ليس الا بوجود الذات، وتقرها منطوٍ في تقرر الذات، ولاعراء عنها

لوازم ذات جب ایسے کمالات ہوں جو ذات کی طرف مستند نہ ہوں تو ذات 'غیر سے کمال حاصل کرنے والی قرار پائے گی ، یہ بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر محال ہے۔ لامحالہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ چوتھی قسم سے ہیں، اور یہی حق ہے، یعنی صفات باری تعالیٰ کا وجود ذات کے وجود سے ہے، اور ان کا تقرر تقرر ذات کے ضمن میں ہے، ذات ان سے عاری نہیں، اور ذات کے علاوہ کچھ اور اُن صفات کا مصداق نہیں، یعنی کسی اور پر صادق اور محمول نہیں، یہی معنی ہے بعض متکلمین کے اس قول کا ''صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں اور مصداق کے اعتبار سے غیر ذات نہیں۔ نہ یہ کہ صفات وذات میں عنوان ومعنون اور حد ومحدود جیسا تعلق ہے، کہ یہ تو بالکل عینیت اور بعینہ معتزلہ اور فلاسفہ کا قول ہے۔

ہاں بعض متکلمین کا کلام اس کے سوا کا موہم ہے جس سے اس بات کی بو آتی ہے کہ بعض

للذات، ولا مصداق لها وراء الذات، أي ما به صدقها ومنشؤ حملها، وهذا هو معنى قول بعضهم "لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب المصداق" لا أن الفرق كالعنوان والمعنون، أو الحد والمحدود، فانه العينية سواء بسواء وعين ما زعمته المعتزلة والحكماء. بيد أن منهم من أوهم كلامه غير هذا واستشم منه رائحة تعري الذات عن الصفات في بعض الحضرات كما تقدم نقله عن نسيم الرياض.

ومن العجب أن القائل الفاضل نبه عليه لم وقع فيه، حيث قال: "بل لو لم موجودة كان الأثر بحاله" وأنّى تعقل الذات عارية من لوازمها؟ بل لو لم تكن لم تكن، لأن انتفاع الملزوم لازم لانتفاع اللازم، فمن أين يبقى للأثر أثر؟ فهذه الزيادة التي يوهمها كلام بعضهم هي الباطلة المنكرة، وعليها شدد النكير سيدنا الشيخ الأكبر حيث قال في الباب السادس والخمسين من الفتوحات:

أما سقم الاستقراء فلا يصح في العقائد فان مبناها على الأدلة الواضحة، فانه لو استقرينا كل من ظهرت منه صنعة لوجودناه جسماً، فنقول ان العالم صنعة الخالق وفعله وقد تتبعنا الصناع فلم نجد صانعاً الا ذا جسم، والحق صانع، فقال المجسمة "الحق جسم، تعالىٰ الله عن ذلک علواً كبيراً. وتتبعنا الأدلة في

حالتوں میں ذات صفات سے عاری ہے، تعجب ہے کہ صاحب ''نسیم الریاض'' نے اس پر تنبیہ کی مگر پھر خود ہی اس میں پڑ گئے، اور کہا: **بل لو لم تکن موجودۃ کان الاثر بحالہ** ''یعنی اگر صفات نہ ہوں تو بھی ذات کا اثر رہے گا، حالانکہ ذات کا لوازم سے عاری ہونا بالکل معقول نہیں، بلکہ اگر لوازم نہ ہوں تو ملزوم بھی نہ ہو، کہ ملزوم کا انتفا لازم کے انتفا کو لازم ہے۔ تو اگر صفات نہ ہوں تو اثر کا اثر کیسے رہے گا؟ یہی وہ زیادت ہے جس کا ایہام بعض کے کلام سے ہے جو باطل ومنکر ہے، شیخ اکبر نے فتوحات کے ۵۶ ویں باب میں اسی کا رد کیا ہے، فرماتے ہیں:

استقرا کا سقم عقائد میں درست نہیں۔ کہ عقائد کا مدار واضح دلائل پر ہے، اگر ہم استقرا کریں کہ جس کسی سے کوئی کاریگری وجود میں آئی (وہ کیا ہے) تو ہمیں وہ جسم ہی ملے گا، پھر بولنے لگیں کہ دنیا خالق کی کاریگری ہے اور ہمیں صانعین میں سب جسم والے ہی ملے اور حق تعالیٰ

المحدثات، فما وجدنا عالماً بنفسه، وانما الدليل يعطي أن لا يكون عالماً الا بصفة زائدة على ذاته تسمى علما، وحكمها في من قامت به أن يكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن يكون له علم ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به تعالىٰ الله عما تقول المشبهة علواً كبيراً. كلا بل هو الله العالم الحي القادر القاهر الخبير. كل ذلك بنفسه لا بأمر زائد على ذاته اذ لو كان ذلك بأمر زائد على نفسه وهي صفات كمال لايكون كمال الذات الا بها، فيكون كماله بزائد على ذاته، وتتصف ذاته بالنقص، اذا لم يقم بها هذا الزائد. فهذا من الاستقراء، وهذا الذي دعا المتكلمين أن يقولوا في صفات الحق "لا هي هو ولا هي غيره" وفيما ذكرنا ضرب من الاستقراء الذي لايليق بالجناب العالي. ثم انه لما استشعر بذلك القائلون بهذا المذهب سلكوا في العبارة عن ذلك مسلكا آخر فقالوا: ما عقلناه بالاستقراء، وانما قلنا : أعطى الدليل أنه ما يكون عالماً الا من قام به العلم، ولابد أن يكون أمراً زائداً على ذات العالم، لأنه من صفات المعاني، يقدر رفعه مع بقاء الذات، فلما أعطانا الدليل طردناه شاهداً وغائباً، ويعني في الحق والخلق، وهذا هروب منهم وعدول عن عين الصواب. اهـ بحروفه

بھی صانع ہے لہٰذا مجسمہ بول پڑے کہ وہ مجسم ہے، تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا۔

یوں ہی محدثات میں دلائل کا تتبع کیا تو کوئی عالم بنفسہ نہ ملا، دلیل یہ بتاتی ہے کہ جو بھی عالم ہوگا وہ ایسی صفت سے ہوگا جو اس کی ذات پر زائد ہوگی جسے علم کہیں گے، جس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ صفت جس کے ساتھ قائم ہوگی وہ عالم ہوگا، ہمیں معلوم ہے کہ حق تعالیٰ عالم ہے تو لازم کہ اس کے لیے علم ہو اور وہ علم اس کی ذات سے ایک زائد صفت ہو جو اس ذات کے ساتھ قائم ہو، تعالی اللہ عما تقول المشبہۃ علوا کبیرا۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ وہ اللہ عالم حی قادر قاہر خبیر ہے، اور یہ سب کچھ وہ خود سے ہے، نہ کہ کسی امر زائد سے، کہ اگر امر زائد سے ہوتا تو وہ صفات جو صفاتِ کمال ہیں ذات کا کمال انھیں صفاتِ زائدہ سے ہوتا، تو باری تعالیٰ کا کمال اس کی ذات پر زائد ہوتا، لہٰذا وہ بذاتِ خود ناقص ہوتا جب وہ امر زائد اس کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فانظر كيف ردّ عليهم بلزوم النقص اذا لم يقم بها هذا الزائد و كيف نقل عنهم الافصاح بأن العلم صفة يقدّر رفعها مع بقاء الذات، فهذا والله هو الباطل الصراح، وكل ما رده الشيخ به مما ذكر ههنا وما ذكر قبله من لزوم افتقاره تعالىٰ الى الصفات لو كانت أعياناً زائدات فهو حق قراح.

أما على ما قررنا فليس فيه بحمدالله ما يحوم حومه رد وانكار، وأنى يكون فيه افتياق للذات المتعالية الى الصفات العالية، وما هي الا قضيتها والمستندة اليها، والشيء لا يحتاج الى مقتضاه بل هو المحتاج الى ما اقتضاه، اذ لا قيام للصفات الا بالذات. ولا مساغ ههنا للاستكمال، فان الكمال هو الصفة لاغيرها، وهي ما اقتضاة نفس الذات، فالذات بنفسها اقتضت كمالها المسمى بالصفة، لأن الكمال شيء آخر يحصل للذات من جهة الصفات، كما يلزم على من يقدّر بقاء الذات مع رفع الصفات، وأيضاً يجيء الانكار على من يقول بمحض الزيادة في جميع المراتب، وان لم يقدر ما أوهم بعضهم، وذلك لما فيه من انكار حضرة الاطلاق ومرتبة الجمع، وانت تراهم قائلين في تلك المرتبة بعينية العالم، فضلاً عن الصفات، فما ذا يستنكر ويف يبطل به حكم مرتبة الفرق، وهذا الشيخ الأكبر

یہ سب استقرا کی وجہ سے ہے، اور یہی داعیہ بنا اس بات کا کہ متکلمین صفات باری تعالیٰ کے متعلق ''لاهي هو ولاهي غيره'' کے قائل ہوئے۔ لیکن ہم نے جو ذکر کیا اس میں استقرا سے جو کہ ذاتِ باری کے لیے مناسب نہیں اجتناب کیا گیا ہے۔

پھر اس مذہب کے قائلین کو جب یہ احساس ہوا تو انھوں نے اس کی تعبیر کا دوسرا طریقہ اختیار کیا، اور بولے: ہم نے اسے استقرا سے اختیار نہیں کیا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ دلیل بتاتی ہے کہ عالم وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ علم قائم ہو، اور اس کا ذاتِ عالم سے امر زائد ہونا ضروری ہے، کیونکہ علم صفاتِ معانی سے ہے، جس کے متعلق یہ تصور ہوسکتا ہے کہ ذات ہو اور وہ نہ ہو، تو جب دلیل نے ہمیں یہ بات بتادی تو ہم نے اسے شاہد وغائب یعنی خالق اور مخلوق میں جاری

قدس سره قائلاً في باب السبعين وأربع مائة ما نصه:

" وأما وصفه بالغنى عن العالم، فانما هو لمن توهم أن الله تعالیٰ ليس عين العالم، وفرق بين الدليل والمدلول، فالأمر واحد، وان اختلفت العبارات عليه فهو العالم والعلم والمعلوم، وهو الدليل والدال والمدلول، وهو قول المتكلم "ما هو غيره فقط" وأما قوله " وما هو هو" فهو لما يرى من أنه معقول زائد على ما هو، فنفي أن يكون هو، وما قدر على أن يثبت هو من غير علم يصفه به، فقال "ما هو غيره" فحار فنطق بما أعطاه فهمه، فقال: "ان صفة الحق ما هي هو ولا هي غيره" ولكن اذا قلنا نحن مثل هذا القول ما نقول على حد ما يقوله المتكلم، فانه يعقل الزائد ولابد، ونحن لانقول بالزائد، الخ. اهـ ببعض الاختصار.

فانظر من أي مقام يتكلم الشيخ، وفي أي واد يسير، وعلي أي زيادة منه النكير، وتأمل آخر كلامه " انا اذا قلنا نحن مثل هذا القول الخ" تعلم أنه لاينكر الكلام، انما ينكر المنشأ من اثبات موجود سوى الله تعالیٰ، فافهم والله يتولى هداك.

وهذا ما أفاد المولى النابلسي أن الصوفية تقول بعينية طورها وراء طور العقل، فهم كما علمت لايخصونها بالصفات، بل ليس عندهم في الدار غيره ديار،

کردیا، یہ ان کا راہِ راست سے عدول ہوا۔ انتہیٰ

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

دیکھو شیخ نے کیسے انھیں لزوم نقص کا الزام دیا اگر یہ زائد اس کے ساتھ قائم نہ ہو، اور کیسے ان سے یہ صریح قول نقل کیا کہ علم ایسی صفت ہے جس کا رفع بقائے ذات کے ساتھ مانا جا سکتا ہے، واللہ یہ تو صریح باطل ہے۔ اور شیخ نے اس کے رد میں یہاں جو کچھ ذکر کیا اور اس سے پہلے صفات کے اعیان زائدہ ہونے کی تقدیر پر اللہ تعالیٰ کا ان صفات کی طرف محتاج ہونے کا جو ذکر کیا یہ سب حق ہے۔

صفات باری تعالیٰ کے متعلق اعلیٰ حضرت کا عقیدہ

ہم نے اس کو جس طرح بیان کیا اس میں بحمد اللہ تعالیٰ کوئی رد و انکار کا شائبہ نہیں، اور اس میں صفات کی طرف ذات باری تعالیٰ کی احتیاج کا شائبہ بھی نہیں ہے، بلکہ وہ تو ذات کا ہی تقاضا اور اسی کی طرف منسوب ہے، شی اپنے مقتضیٰ کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ مقتضیٰ محتاج ہوتا ہے مقتضِی

ومعاذ الله أن يكون الشيخ من نفاة الصفاة وهو القائل في خطبة له ذكرها في الفصل التاسع من الباب الحادي والسبعين بعد الثلاث مائة :" الحمد لله الذي ليس لأوليته افتتاح، كما لسائر الاوليات، الذي له الاسماء الحسنىٰ والصفات العلى الازليات، الخ

وقال الشيخ عبدالوهاب الشعراني قدس سره الرباني في اليواقيت والجواهر من المبحث الثاني : مبنى كتب الشيخ يعنى الشيخ الاكبر قدس سره ومصنفاته كلها في الشريعة والحقيقة على معرفة الله تعالىٰ وتوحيده، وعلى اثبات أسمائه وصفاته وأنبيائه ورسوله الخ. وبعد اللتيا والتي كيف يردّ الاجماع المحكم المنقول عن امام الفريقين شيخ الشيوخ بمتشابه يذكره لسان الطريقة المتكلم عن طور فوق طور العقول؟

وبالجملة فالذي نعتقده في دين الله تعالىٰ أن له عزوجل صفات أزلية قديمة قائمة بذاته عز وجل، لوازم لنفس ذاته تعالىٰ، ومقتضيات لها بحيث لا تقدير

کا، کہ صفات کا قیام ذات کے بنا نہیں ہوسکتا، اور یہاں "استکمال بالغیر" بھی لازم نہیں آتا، جیسا کہ ان لوگوں کے موقف پر لازم آتا ہے جو بقائے ذات مع رفع صفات مانتے ہیں، کیونکہ کمال خود صفت ہے جو نفس ذات کا مقتضیٰ ہے، غیر نہیں، تو ذات نے خود اپنے کمال کا اقتضا کیا۔

صوفیائے کرام تو اُن لوگوں پر نکیر کرتے ہیں جو تمام مراتب میں زیادت کے قائل ہیں، صوفیہ تو ایک مقام پر عینیتِ عالم کا قول کرتے ہیں کجا کہ صفات کی عینیت کا قول نہ کریں۔ چنانچہ امام عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صوفیہ ذات وصفات کی ایسی عینیت کے قائل ہیں جو عقل میں نہیں آتی، اور وہ اس عینیت کو صرف صفات کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک اللہ کے سوا اس دار میں کچھ نہیں، معاذ اللہ کہ شیخ اکبر صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کریں، بلکہ وہ تو خطبے میں بھی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ امام عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت والجواہر میں لکھا کہ شیخ اکبر کی شریعت وحقیقت سے متعلق تمام تصانیف معرفت الٰہی، توحید اور اس کے اسماء وصفات اور اس کے انبیاء ورسل کے اثبات پر مشتمل ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی صفات ازلیہ قدیمہ ہیں جو اسی کی ذات سے قائم ہیں اس کی ذات کے لیے لازم ہیں، اور اس کی ذات کا ایسا مقتضیٰ ہیں کہ ان کے بغیر ذات متصور نہیں، اور وہ صفات خود ذات کی محتاج ہیں کہ ان کا قیام اسی ذات سے ہے، اور وہ ایسے کمالات ہیں جو ذات کو خود ہی حاصل ہیں، لہٰذا ان کا مصداق ذات کے سوا کچھ اور نہیں، تو وہ عین ذات ہیں بغیر کسی زیادت کے۔

(ملخصاً مترجماً المعتمد المستند علی المعتقد صفحہ ۴۲ تا ۴۷ المجمع الاسلامی مبارک پور)

للذات بدونها، وهي المفتاقة الى الذات، لأنها باقتضائها وقيامها بها، وهي الكمالات الحاصلة للذات بنفس الذات، فلا مصداق لها الا الذات، فلها حقيقة بها هي هي، وهي المعاني القائمة القديمة المقتضيات للذات، وحقيقة بها هي، وما هي الا عين الذات من دون زيادة أصلاً، فافهم وتثبت واياک أن تزل فان المقام مزلة الاقدام وبالله التوفيق وبه الاعتصام

(المعتمد المستند صفحة ۴۲ تا ۴۷)

اہل سنت کے نزدیک صفات باری تعالیٰ واجب لذات اللہ ہیں، اختیاری نہیں:

اعلیٰ حضرت **معتقد** کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ صفات باری واجبۃ الذات لاقتضاء الذات ہیں، واجب بالذات نہیں، ذات سے بالایجاب دون الاختیار صادر ہیں، جیسا کہ امام رازی نے ثابت کیا ہے اور یہی حق ہے کیوں کہ تعدد واجب محال ہے، اور اس لیے کہ صفاتِ الٰہی ذاتِ الٰہی کی محتاج ہیں۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

أقول: التحقيق أن الصفات واجبة الذات، باقتضاء الذات، لا بالذات، صادرة عن الذات بالايجاب دون الاختيار، كما حققه الامام الرازي، وهو الحق، لاستحالة تعدد الواجب، ولما لها الى الذات العلية من الافتقار.

(المعتمد المستند صفحہ ۲۷، ۲۸)

علم الٰہی کا بیان

علم الٰہی واجب وممکن، قدیم وحادث، موجود ومعدوم وموہوم سب کو شامل اور محیط ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر شے کو ازلاً ابداً تفصیلاً جانتا ہے، کسی چیز کا کوئی ذرہ اس کے علم سے باہر نہیں۔

فلاسفہ نے علم الٰہی کو صرف کلیات تک محدود کیا، جس کا رد اعلیٰ حضرت نے دلائل سے کرتے ہوئے علم الٰہی کو تمام کلیات وجزئیات کا محیط ہونا ثابت کیا۔ رسالہ مبارکہ ''مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید'' قول ششم کے رد میں علم الٰہی کے متعلق ثابت کیا کہ فلاسفہ نے ''عقول عشرہ'' کے لیے جو صفت علم یعنی علم تام ومحیط باحاطہ تامہ بیان کی کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں' یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادۃ کی ہے۔ جل وعلا، جس کا غیر خدا کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر۔ فرمایا: **مَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّکَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ**'' نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں نہ آسمان میں۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۱۴۴ تا ۱۴۵)

اسی میں آگے فرماتے ہیں:

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا اب بھی بدستور ہے، جب فانیات پر وعدۂ الٰہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اس کے علم میں ہوگی، عاَلم بدلتا ہے اور اس عالِم کا علم نہیں بدلتا۔ شے پر تین حال گزرے، عدم، حدوث، فنا، وہ اُسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے، اور ابد تک جانے گا، معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵۳/۲۷)

علم الٰہی اور علم مخلوق کا فرق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے علم غیب کے موضوع پر متعدد رسالے تصنیف فرمائے جن میں ''الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ'' کو بجا طور پر آپ کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس میں آپ نے دلائل وبراہین کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم وسیع کے متعلق تحقیقی بحث طے کردی ہے، اس میں علم الٰہی اور مخلوق کے علم کے مابین فرق کو واضح طور پر بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

علم کی ایک تقسیم مصدر کے اعتبار سے ہے اور ایک تقسیم متعلق بفتح اللام کے اعتبار سے ہے جس سے ایک تیسری تقسیم وجہ تعلق کے اعتبار سے بھی نکلتی ہے۔

پہلی تقسیم: علم یا تو ذاتی ہے، یعنی عالم کی ذات ہی اس کا مصدر ہو جس میں غیر کا کچھ دخل نہ ہو، نہ عطا کے اعتبار سے نہ سبب کے طور پر، یا پھر عطائی ہے اگر غیر کی عطا سے ہو۔ اول اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور کسی غیر کے لیے ممکن نہیں۔ دوسرا بندوں کے ساتھ خاص ہے اللہ کے لیے ممکن نہیں۔ جس نے اول کو بندوں کے لیے ثابت کیا اس نے شرک کیا اور جس نے ثانی کو اللہ کے لیے ثابت کیا اس نے کفر کیا۔

دوسری تقسیم: علم کی دو قسمیں ہیں، مطلقِ علم، علمِ مطلق۔ ''مطلقِ علم'' یعنی جس کا اثبات کسی بھی فرد کے ثبوت کا مقتضی ہو اور جس کی نفی جمیع افراد کی نفی کی مقتضی ہو۔ اور ''علم مطلق'' یعنی جو تمام افرادِ علم کو باستغراق حقیقی شامل ہو، بایں طور کہ ایک فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔

پھر یہ دونوں بطورِ اجمال ہوں گے یا بطور تفصیل، تو کل چار صورتیں ہوسکتی ہیں، مطلقِ علم

اجمالی، مطلق علم تفصیلی، علمِ مطلق اجمالی، علمِ مطلق تفصیلی۔ ان چاروں میں ایک یعنی ''علم مطلق تفصیلی'' اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، باقی تینوں قسمیں یعنی علم مطلق اجمالی، مطلق علم اجمالی، مطلق علم تفصیلی، یہ تینوں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں۔ ''علم مطلق تفصیلی'' اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے کہ وہ اپنی ذات کریم اور صفات کریمہ غیر متناہیہ کو جانتا ہے، حوادث غیر متناہیہ جو ہوئے اور ابدالآباد تک ہوتے رہیں گے، ممکنات جو نہ اب تک ہوئے نہ ہوں گے، بلکہ تمام محالات، اور غیر متناہی مراتب اعداد کو بھی جانتا ہے، کوئی مفہوم اس کے علم سے خارج نہیں، وہ ان تمام کو بتفصیل تام ازلاً ابداً جانتا ہے۔ بلکہ ہر ہر ذرے سے متعلق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے علوم غیر متناہی ہیں، کہ ہر ذرے کو دوسرے ذرے سے قرب وبعد سے ایک نسبت ہوگی اور وہ تمام اسے معلوم ہے، تو اس کا علم غیر متناہی در غیر متناہی در غیر متناہی ہے۔ مخلوق کا علم آن واحد میں غیر متناہی کا تفصیل تام کے ساتھ بالفعل احاطہ نہیں کرسکتا بایں طور کہ ہر ہر فرد دوسرے سے بالکل ممتاز رہے، تو مخلوق کا بالفعل علمِ حاصل خواہ کسی قدر کثیر کیوں نہ ہو، بلکہ عرش وفرش کے درمیان ہر چیز کو شامل ہو اور اول یوم سے آخر یوم تک کو جامع ہو بلکہ اس سے بھی ہزار ہا ہزار گنا زیادہ ہو پھر بھی بالفعل متناہی ہی رہے گا۔ کیوں کہ عرش وفرش دو حدیں ہیں اور اول یوم وآخر یوم بھی دو حدیں ہیں، اور جو بھی دو حدوں میں محصور ہو وہ متناہی ہوگا۔

حاصل یہ کہ مخلوق میں سے کسی کا اللہ تعالیٰ کی تمام معلومات کا احاطہ بتفصیل تام کر لینا شرعاً اور عقلاً محال ہے۔ بلکہ علوم اولین وآخرین جمع کیے جائیں تو انھیں بھی علوم الٰہی کے سامنے کوئی نسبت نہ ہوگی، حتیٰ کہ لاکھوں سمندر کے ایک قطرے کے لاکھویں حصے جیسی نسبت بھی نہیں، کیوں کہ قطرے کا وہ حصہ اور وہ موجیں مارتے سمندر سب متناہی ہیں، اور متناہی کو متناہی سے کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن غیر متناہی سے جس قدر بھی امثال متناہی اخذ کرتے جاؤ خواہ وہ کتنا ہی کیوں نہ ہو بہر حال متناہی رہے گا، اور اس کے بعد باقی غیر متناہی ہوگا، تو متناہی کو غیر متناہی سے کوئی نسبت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ہمارا ایمان ہے، اور اسی کی طرف حضرت خضر علیہ السلام نے اشارہ کیا جب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سمندر سے پرند کے ایک قطرہ پانی لینے کے متعلق کہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ علم جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے وہ علم ذاتی ہے، اور وہ ''علم مطلق تفصیلی'' جو تمام معلومات الٰہیہ کو باستغراق حقیقی محیط ہو۔ (ملخصا الدولۃ المکیۃ مطبوعہ المدینۃ العلمیۃ دعوت اسلامی صفحہ ۳۸ تا ۴۶)

آگے ''النظر الثانی'' میں اس پوری تحقیق کا خلاصہ یوں پیش کیا گیا ہے:

زهر وبهر مما تقرر أن شبهة مساواة علوم المخلوقين طراً أجمعين بعلم ربنا الله العالمين ما كانت لتخطر ببال المسلمين، أما ترى العميان أن علم الله ذاتي وعلم الخلق عطائي، علم الله واجب لذاته وعلم الخلق ممكن له. علم الله أزلي سرمدي قديم حقيقي وعلم الخلق مخلوق، علم الله غير مقدور وعلم الخلق مقدور ومقهور، وعلم الله واجب البقاء وعلم الخلق جائز الفناء، علم الله ممتنع التغير وعلم الخلق ممكن التبدل. ومع هذا التفرقات لايتوهم المساواة الا الذين لعنهم الله وأصم وأعمى أبصارهم.

(الدولۃ المکیۃ مطبوعہ المدینۃ العلمیۃ دعوت اسلامی صفحہ ۵۱)

اس عبارت میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے علم خالق اور علم مخلوق میں درج ذیل وجوہ سے فرق و امتیاز بیان کیا ہے:

(۱) علم الٰہی ذاتی ہے اور علم مخلوق عطائی۔

(۲) علم الٰہی واجب لذاتہ ہے اور علم مخلوق ممکن لذاتہ۔

(۳) علم الٰہی ازلی سرمدی قدیم ہے اور علم مخلوق حادث مخلوق ہے۔

(۴) علم الٰہی مقدور نہیں اور علم مخلوق مقدور و مقہور ہے۔

(۵) علم الٰہی واجب البقا ہے اور علم مخلوق جائز الفنا ہے۔

(۶) علم الٰہی ممتنع التغیر ہے، اور علم مخلوق ممکن التغیر ہے۔

رسالہ ''سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح'' میں قدرت الٰہی کی بحث میں علم الٰہی کے متعلق فرمایا کہ وہ ہر شے کو محیط ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مقدس میں صفت ''خلق

وبصر وقدرت وعلم'' چاروں کے ساتھ **''کُلُّ شَيْءٍ''** فرمایا، مگر ہر جگہ **''کُلُّ شَيْءٍ''** سے مراد یہ ہے کہ جس قدر چیزیں اس صفت سے تعلق کے قابل ہیں ان کا کوئی ذرہ اس کے احاطۂ دائرہ سے باہر نہیں۔ لہٰذا **''خَالِقُ کُلِّ شَيْءٍ''** سے مراد تمام حوادث ہیں، قدیم یعنی ذات وصفات الٰہی مخلوقیت سے پاک ہیں، یوں ہی **''اِنَّہٗ بِکُلِّ شَيْءٍ بَصِیْرٌ''** سے مراد تمام موجودات ہیں خواہ حادث ہوں یا قدیم، مگر معدومات خارج ہیں کہ معدوم کا صفت بصر سے تعلق ممکن نہیں، اور **''وَھُوَ عَلٰی کُلِّ شَيْءٍ قَدِیْرٌ''** سے مراد موجود ومعدوم سب ہیں جب کہ حادث اور ممکن ہوں، لہٰذا واجب اور محال خارج ہیں کہ مقدوریت کے لائق نہیں کہ تحت قدرت ہوں، اور ارشاد الٰہی **''وَھُوَ بِکُلِّ شَيْءٍ عَلِیْمٌ''** یہ ہر شے کو عام اور شامل ہے، جس سے کچھ بھی خارج نہیں۔ یعنی علم الٰہی واجب وممکن، قدیم وحادث، موجود ومعدوم وموہوم سب کو شامل اور محیط ہے۔ (ملخصاً مقدمہ سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۱۴ تا ۳۲۰)

''الصمصام علی مشکک فی آیۃ علوم الارحام'' میں محض مافی الارحام کے علم سے بحث ہے، مگر اس کے جزئیات کو جس انداز سے سلک تحریر میں پرویا گیا ہے وہ مدعیان علوم مافی الارحام کے لیے تازیانے سے کم نہیں۔ فرماتے ہیں:

> آیاتِ کریمہ میں مولیٰ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بے پایاں علوم کے بیشمار اقسام سے ایک سہل قسم کا ذکر فرماتا ہے، کہ ہر مادہ کے پیٹ میں جو کچھ ہے سب کا سارا حال پیٹ رہتے وقت اور اس سے پہلے اور پیدا ہوتے اور پیٹ میں رہتے اور جو کچھ اس پر گزرا، اور گزرنے والا ہے، جتنی عمر پائے گا، جو کچھ کام کرے گا جب پیٹ میں رہے گا، اس کا اندرونی بیرونی ایک ایک عضو ایک ایک پرزہ جو صورت دیا گیا جو دیا جائے گا ہر ہر رونگٹا جو مقدار، مساحت، وزن پائے گا، بچے کی لاغری، فربہی، غذا، حرکت خفیفہ، زائدہ، انبساط، انقباض اور زیادت وقلتِ خون، طمث وحصولِ فضلات وہوا ورطوبات وغیرہا کے باعث آن آن پر پیٹ جو سمٹتے پھیلتے ہیں، غرض ذرہ ذرہ سب اسے معلوم ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۴۷۰)

اسی میں آگے علم الٰہی کی خصوصیات کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عزت عزوجل سے تخصیص اور اس کی ذات پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:

اول: علم کا ذاتی ہونا کہ بذات خود بے عطائے غیر ہو۔

دوم: علم کا غنا کہ کسی آلہ جارحہ وتدبیر وفکر ونظر والتفات وانفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔

سوم: علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔

چہارم: علم کا وجوب کہ کبھی کسی طرح اس کا سلب ممکن نہ ہو۔

پنجم: علم کا اثبات واستمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اس میں تغیر وتبدل، فرق تفاوت کا امکان نہ ہو۔

ششم: علم کا اقصیٰ غایات کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات ذاتیات اعراض احوال لازمہ مفارقہ ذاتیہ اضافیہ ماضیہ آتیہ موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرہ کسی وجہ پر مخفی نہ ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر ''مطلق علم'' حضرت احدیت جل وعلا سے خاص اور اس کے غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، یعنی کسی کو کسی ذرہ کا ایسا علم جو ان چھ وجوہ سے ایک وجہ بھی رکھتا ہو حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الٰہی کے لیے عقول مفارقہ ہوں خواہ نفوس ناطقہ ایک ذرے کا ایسا علم ثابت کرے یقیناً اجماعاً کافر ومشرک ہے۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۴۷۱، ۴۷۲)

اسی میں ہے:

واللہ العظیم یہ تمام علوم تمام نسبتیں تمام خطوط تمام نقاط تمام زاویے تمام مقادیر گزشتہ وموجودہ وآئندہ تمام جن وبشر وحیوانات کے تمام حملوں میں رب العزت آن واحد میں معاً تفصیلاً ازلاً ابداً جانتا ہے، اور یہ اس کے بحار علوم سے ایک قطرہ بلکہ بے شمار یم سے ادنیٰ نم ہے، اور یہ سب کا سب مع ایسے ایسے ہزار ہا علوم کے

جن کی اجناس کلیہ تک بھی وہم بشری نہ پہنچ سکے شمار افراد درکنار سب انھیں دو کلموں کے سرخ میں داخل ہیں کہ یعلم مافی الارحام، جانتا ہے جو کچھ پیٹ میں ہے۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۴۷۸)

علم الٰہی سے متعلق ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور ملا خیالی کے قول پر امام احمد رضا کا ایراد:

علم الٰہی غیر متناہی ہے، کسی حد پر جا کر محدود نہیں ہوتا، **مگر ملا عبدالحکیم سیالکوٹی** نے دورانِ بحث **ایک** مقام پر منہیہ خیالی سے **نقل** کیا کہ باری عزوجل کے **علم** کا امور متناہیہ سے تفصیلاً متعلق ہونا ممنوع ہے، اور اس کی یوں **تائید** کردی:

حیث قال قوله فتامل، نقل عنه وجه التامل ان علمه تعالیٰ الشامل انما یشتمل مالایمتنع وجوده، وامکان تعلق العلم بالمراتب الغیر المتناهیة مفصلة ممنوع نتهیٰ. فان قیل فیلزم الجهل علی الله قلت الجهل عدم العلم بما یصح تعلق العلم به کما ان العجز عدم تعلق القدرة بما یصح ان تتعلق به فتامل. اهـ

ترجمہ: جہاں انھوں نے "فتامل" کہا ان سے وجہ تامل **نقل** کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا شامل علم ان چیزوں کو مشتمل ہوگا جن کا وجود ممتنع نہ ہو، اور غیر متناہی **مراتب** سے تفصیلاً علم کا تعلق ممکن نہیں ہے، انتہی۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا جہل لازم آئے گا، تو میں کہتا ہوں جن چیزوں سے **علم** کا تعلق صحیح ہو ان کو نہ جاننا جہل ہے، جس طرح جن چیزوں سے قدرت کا تعلق صحیح ہو ان چیزوں کی قدرت نہ ہونا عجز کہلاتا ہے۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ممنوع کہتے تو کہہ گئے، لیکن **اگر نظر** کرتے کہ اس وسوسۂ باطلہ کی تہ میں کیا کیا آفاتِ قاہرہ ہیں تو ہرگز روا نہ رکھتے:

اولاً: دونوں ملا صاحب بتائیں کہ سلسلہ اعداد سے کس قدر پر مولیٰ عزوجل کا علم جا کر رک گیا؟ کہ اس سے آگے کا عدد **خدا** کو نہیں معلوم، سلسلۂ ایام آخرت سے کتنے دن **خدا** کو معلوم ہیں، آگے مجہول؟ جنت کی نعمتیں اور جہنم کے عذاب کی کتنی مقدار علم الٰہی میں ہے کہ زیادہ کی اسے خبر نہیں؟ کیا کوئی عاقل مسلم سوچ سمجھ کر ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ حاشا وکلا۔

ثانیاً: جو حد مقرر کیجیے وہاں فارق بتائیے کہ حد بندی کرے، کیا سبب کہ یہاں تک کا علم ہوا، بعد کا نہیں، علم کے لیے معلوم کا وجودِ خارجی درکار ہو تو آخرت درکنار، معاذ اللہ کل آئندہ کا علم نہ ہو۔

ثالثاً: جو حد مقرر کیجیے یقیناً معلوم کہ ایام وایلام وانعام یقیناً اس سے آگے بڑھیں گے، کہ "**لاتقِفُ عند حد**" ہیں، اب جو بعد کو آئے ان کا علم باری عز وجل کو ہوگا یا نہیں؟ اگر نہیں تو جہل موجود، اور اگر مانا کہ علم پہلے نہ تھا تو اس کا علم معاذ اللہ حادث ہوا متجدد ہوا؟ کیا یہ عقیدہ اہل سنت کا ہے؟

آخر میں وہ بات فرمائی جس سے ملا سیالکوٹی کی طرف سے استعذار اور ان کا دفاع ہوتا ہے کہ اس بحث کے سبب ان پر کوئی سخت حکم نہیں آتا، فرماتے ہیں:

اصل عقیدہ وہ ہے جو خود ملا سیالکوٹی نے حاشیہ شرح عقائد جلالی میں لکھا:

المعلومات في أنفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات.

یعنی معلومات باری تعالیٰ اپنی ذات میں غیر متناہی ہیں، کیوں کہ موجودات اور معدومات سب کو شامل ہیں۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۷۳ تا ۴۷۵)

لہٰذا اس طرح کی عبارتیں اصل عقیدہ نہیں ہوتیں، بلکہ یہ متاخرین کی بحثیں ہیں جو بحث در بحث کا نتیجہ ہوتی ہیں، چنانچہ اس سے پہلے فرمایا:

> ہر ذی انصاف پر ظاہر کہ یہ متاخر شارح محشی جو کچھ بحث میں لکھ جایا کرتے ہیں وہ مطلقاً خود ان کا اپنا بھی اعتقاد نہیں ہوتا، نہ کہ تمام اہل سنت وجماعت کا عقیدہ، عقیدہ وہ ہوتا ہے جو متون ومسائل میں بیان کر دیا، بالائی تقریریں اس کے موافق ہیں تو حق ہیں، مخالف ہیں تو وہی ان کی بحث بازیاں اور ذہن آزمائیاں اور قلم کی جولانیاں ہیں جن کا خود انھیں اقرار ہے کہ ان میں قواعد اہل حق کی پابندی نہیں کی جاتی اور معرفت سامع پر چھوڑا جاتا ہے، کہ عقیدہ اہل حق اسے معلوم ہے اس کی مراعات کرلے گا۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۷۱)

محالات کی تقسیم اور صفت قدرت کا اثبات

علامہ فضل رسول بدایونی قدس سرہ العزیز نے المعتقد المنتقد میں ''قدرتِ الٰہی'' کا بیان تفصیل سے لکھا ہے، اور ''محالات تحتِ قدرت نہیں آتے'' اس کو بیان کرنے کے لیے پہلے محالات کی تقسیم یوں کی ہے:

محالات تین طرح کے ہیں مستحیل عقلی، مستحیل شرعی اور مستحیل عادی، اور عقلاً ان میں سے ہر ایک کی پھر تین قسمیں ہیں کہ مستحیل عقلی، مستحیل شرعی بھی ہو اور عادی بھی ہو، یا شرعی ہو نہ کہ عادی، یا عادی ہو نہ کہ شرعی، اسی طرح باقی دونوں جن کا مجموعہ نو ہوتا ہے، جن میں بعض ساقط ہوں گے۔

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

بلکہ مجموعہ سات ہوگا کہ بعض تکرار کے سبب ساقط ہیں، وہ یوں کہ محال یا تو (۱) عقلی ہو یا (۲) شرعی یا (۳) عادی، (۴) عقلی وشرعی دونوں، (۵) یا عقلی وعادی دونوں، (۶) یا شرعی وعادی دونوں، (۷) یا عقلی وشرعی وعادی سب، ان میں پہلا، دوسرا، چوتھا اور پانچواں باطل ہے تو باقی تین ہی رہے۔

معتقد مع المعتمد کی عبارت یہ ہے:

المستحیلات ثلاثة مستحیل عقلاً ومستحیل شرعاً ومستحیل عادة، وقد رأیتُها یرجع کل واحد منها في التقسیم العقلي الی ثلثة، فیکون المجموع تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة. فالمستحیل العقلي اما أن یستحیل ایضاً شرعاً وعادة، أو شرعاً دون عادة أو عادة دون شرع، وهکذا. وهذه الأقسام التسعة بعضها ساقط لعدم اجتماع بعض المذکورات مع بعض.

وفي المعتمد أقول: بل سبعة لسقوط البعض بالتکرار وذلک أن المستحیل إمّا أن یستحیل (۱) عقلاً، أو (۲) شرعاً، أو (۳) عادة، أو (۴) عقلا وشرعاً، أو (۵) عقلاً وعادة، أو (۶) شرعاً

وعادۃ، أو (۷) عقلاً وشرعاً وعادۃ جمیعاً. والباطل منھا الأولان والرابع والخامس فتبقی ثلثۃ. (صفحۃ ۲۸)

مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نو اقسام عقلیہ میں سے دو تکرار کے سبب ساقط ہیں، تو کل اقسام سات ہیں، جن میں صرف تین ہی معتبر ہیں، یعنی ایک وہ محال جو محض محالِ عادی ہے محال عقلی یا محال شرعی نہیں، جیسے انسان کا ہوا میں اڑنا اور پانی پر چلنا، دوسرے وہ محال شرعی جو محال عادی بھی ہو لیکن محال عقلی نہ ہو، جیسے کافر کی مغفرت اور بلا وضو نماز کی صحت، تیسرے وہ جو محال عقلی محال شرعی اور محال عادی سب ہو، جیسے وہ تمام امور جن کا اثبات ان کی نفی تک مؤدّی ہو جیسے اجتماعِ نقیضین، ایک عدد کا زوج اور فرد دونوں ہونا۔ باقی اقسام معتبر نہیں، مثلاً پہلی قسم کہ کسی چیز کا محض محال عقلی ہونا کہ محال شرعی اور محال عادی نہ ہو، ایسی کوئی چیز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ہر محال عقلی ضرور محال شرعی اور محال عادی بھی ہے، کہ شرع عقل کے خلاف نہیں ہوسکتی، اور جو ظواہر نصوص خلافِ عقل ہوں ان کی تاویل واجب ہوتی ہے، اسی طرح دوسری قسم کہ محض محال شرعی ہو محال عادی نہ ہو، ایسی بھی کوئی قسم نہیں ہے کیوں کہ عادت شرع کے خلاف نہیں جاسکتی، ہاں ایسا ہوسکتا ہے کہ محال شرعی محال عقلی نہ ہو جو چھٹی قسم ہے اور معتبر ہے جس کا ذکر اوپر گزرا، کیوں کہ ممکن ہے عقل موردِ شرع کے خلاف جائے، مثلاً کافر کا جہنم میں ہمیشہ رہنا عقلاً واجب نہیں ہے، اگر چہ شرعاً واجب ہے۔ چوتھی قسم بھی معتبر نہیں یعنی محال عقلی محال شرعی بھی ہو لیکن محال عادی نہ ہو، ایسا نہیں ہوسکتا کیونکہ ابھی گزرا کہ عادت شرع یا عقل کے خلاف نہیں جاسکتی، پانچویں قسم بھی معتبر نہیں یعنی محال عقلی محال عادی تو ہو مگر محال شرعی نہ ہو، اس کی کوئی صورت نہیں، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اس لیے معتبر قسمیں تیسری، چھٹی اور ساتویں ہیں، یہ علامہ فضل رسول بدایونی اور اعلیٰ حضرت قدس سرہما کے بیان وتشریح کا خلاصہ ہے۔

استحالہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ استحالہ شرعیہ یا تو احکام تکوینیہ سے متعلق ہے جیسے کافر کا جنت میں داخل ہونا، یا احکام تشریعیہ سے متعلق ہے جیسے بغیر طہارت کے نماز کا وجود، کیوں کہ شرع کا

صدق واجب ہے۔ (مترجماً ملخصاً المعتمد المستند صفحہ ۲۹)

شر کی نسبت اللہ کی طرف منفردانہ کی جائے

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ایک صفت ارادہ ہے۔ دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے خواہ وہ خیر ہو یا شر سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہی ہوتا ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ المعتقد المنتقد میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہر اس شے سے متعلق ہے جو ہونے والی ہے۔ جو ہونے والی نہیں اس سے متعلق نہیں۔ تو اللہ تعالیٰ جس طرح ہر خیر کا ارادہ فرمانے والا ہے اسی طرح شر بھی اسی کے ارادے سے ہوتا ہے، کفر ہو خواہ کچھ اور۔ اگر وہ نہ چاہے تو کچھ نہ ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ اطلاق میں خیر وشر دونوں کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا کیسا ہے؟ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ خیر وشر دونوں کو ایک ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا تو جائز ہے، لیکن تفصیلی اسناد میں مختلف اقوال ہیں۔ ان کی عبارت یہ ہے:

واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة واختلف في التفصيل، فقيل لايقال: انه يريدالكفر والفسق والظلم، لايهامه الكفر أي كونه مأموراً به كما يقال: "خالق كل شيء"، ولايصح أن يقال: "خالق القاذورات" و"خالق القردة". ويقال: "له ما في السمٰوات والارض" ولايقال: "له الزوجات والاولاد" للايهام. وقيل: يجوز، وقيل: لايضاف الشر اليه بطريق التأدب المرشد اليه بقوله تعالىٰ: "مَا اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا اَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ". ويقول ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما : الخير بيديک والشر ليس اليک. (المعتقد صفحة ۳۹،۴۰)

قول اول یعنی انفراداً شر کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کرنی چاہیے اس پر اعلیٰ حضرت حاشیہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ارادۂ شر سے انفراداً اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جائے۔ اور اگر شر کے

ساتھ خیر بھی ملا لیا جائے تو ایک ساتھ اور الگ الگ دونوں میں حرج نہیں، جیسے کہیں کہ اللہ تعالیٰ خیر وشر اور ایمان وکفر کا ارادہ فرماتا ہے۔ یا کہو کہ کفر بھی صرف اللہ تعالیٰ کے ہی ارادہ سے ہوتا ہے جیسے کہ ایمان۔ یا کوئی کہے: ایمان تو صرف اللہ کی مشیت سے ہے، تو تم جواب میں کہو: اور کفر بھی۔ رہا یہ کہ تم ابتداءً ہی **"یا مرید الشرور"** یعنی اے شر کا ارادہ کرنے والے! یا اس جیسا جملہ کہا تو ایسا کہنا منع ہے، اور اسی میں خرابی ہے۔

یہ سب کلام کے آداب سے ہے، ایسے ہی جیسے ایسا کہنا جائز قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کشادگی اور تنگی فرمانے والا، نفع ونقصان پہنچانے والا، دینے اور روکنے والا، اٹھانے اور جھکانے والا، عزت وذلت دینے والا، حیات وموت دینے والا، آگے پیچھے کرنے والا، اول وآخر، یہ سب کہنا درست ہے۔ لیکن یوں نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نقصان پہنچانے اور تنگی کرنے والا، روکنے اور جھکانے والا، ذلت وموت دینے والا، پیچھے کرنے والا اور بعد والا، جیسا کہ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں امام حلیمی اور امام خطابی سے ''باسط قابض'' کے متعلق نقل کیا، جس پر میں نے ''النافع الضار'' کو قیاس کیا، پھر میں نے دیکھا کہ صراحۃً انھیں اور وہ تمام جن کا میں نے ذکر کیا حلیمی سے نقل کیا، سوائے ''آخر'' کے، جو ''موخر'' کی نسبت زیادہ منع کے لائق ہے، یہی قول میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اور مصنف علامہ بدایونی کے کلام سے بھی ایسا ہی محسوس ہوتا ہے، کیوں کہ انھوں نے اسی قول کو پہلے بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

أقول: مناط المنع افراد الوصف بارادة الشر، وعند الجمع لاباس به جملة وتفصيلاً، كأن تقول: انه تعالىٰ هو الذي يريد الخير والشر والايمان والكفر أو تقول: ان الكفر ايضاً لايقع الا بارادته سبحانه وتعالىٰ كالايمان، او يقول قائل: لا ايمان الا بمشيته عز جلاله فتقول: ولا كفر، أما أن تبتدئ قائلاً يا مريد الشرور ونحو ذلك فهو المحظور وفيه المحذور، وهذا كله من باب

الادب في الكلام على وزان ما أفاده من جواز أن يقال الله الباسط القابض النافع الضار، المانع المعطي، الرافع الخافض، المعز المذل المحيي المميت، المقدم المؤخر، الأول الآخر، ولايقال: الله الضار القابض المانع الخافض المذل المميت المؤخر الآخر كما نقله الامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات عن الامامين الحليمي والخطابي في الباسط القابض، وقست عليه النافع الضار، ثم رأيته صرح به فيهما وفي كل ما ذكرت نقلاً عن الحليمي الا الآخر، وهو كما ترى أولى بالمنع من المؤخر، ثم هذا القول هو المختار عندي وبه يشعر كلام المصنف حيث قدمه، والله تعالىٰ أعلم. (المعتمد المستند صفحه ۴۰)

خبر الٰہی مثل علم الٰہی ہے

خبر الٰہی مثل علم الٰہی ہے، ان میں کسی کا خلاف ممکن نہیں، مگر یہ استحالہ بالغیر ہے، نفی قدرت نہیں کرتا، علم الٰہی ازل میں تھا کہ زید کو فلاں وقت پیدا کرے گا، اب واجب ہوا کہ زید اس وقت پیدا ہو، اگر نہ پیدا ہو تو معاذ اللہ جہل لازم آئے، لیکن اس سے یہ لازم نہ آیا کہ مولا تعالیٰ اس کو پیدا کرنے پر مجبور ہو گیا، نہ پیدا کرنے پر قادر نہ رہا، ورنہ پھر جہل لازم آئے کہ علم میں تو یہ تھا کہ اپنی قدرت سے اسے پیدا کرے گا اور یہ نہ ہوا بلکہ معاذ اللہ مجبور ہو گیا، حاشا، بلکہ زید کا وجود وفنا ازلاً ابداً تحت قدرت ہے۔ اور تعلق علم کے سبب جس وقت اس کا وجود علم الٰہی میں تھا وجود واجب ہے، اور جس وقت فنا تھا فنا واجب ہے کہ خلاف ہو تو جہل ہو اور جہل محال بالذات ہے۔ اس محال بالذات نے ان ممکنات کو اپنے اپنے وقت میں واجب بالغیر کر دیا، اس سے نہ معاذ اللہ قدرت مسلوب ہوئی نہ جہل ممکن۔

بعینہ یہی بات خبر الٰہی میں ہے، اس نے خبر دی کہ اہلِ جنت کو جنت میں ہمیشہ رکھے گا، ان کا خلود واجب ہو گیا، اگر نہ ہو تو معاذ اللہ کذب لازم آئے، مگر اس سے انقطاع پر قدرت مسلوب

نہ ہوئی، خلود وانقطاع دونوں ازلاً ابداً زیر قدرت ہیں، مگر تعلق خبر نے خلود کو واجب بالغیر کر دیا، اس سے نہ قدرت مسلوب نہ معاذ اللہ کذب ممکن۔ کذب کے محال بالذات ہونے ہی نے اس ممکن کو واجب بالغیر کیا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۸۴)

وعد و وعید کی خبر میں تخلف ممکن نہیں

اسی میں فرماتے ہیں:

مولا عزوجل کے وعد و وعید کسی میں تخلف ممکن نہیں، خود وعید ہی کے لیے ارشاد ہوا ہے: **"ما یُبَدَّلُ القولُ لدیَّ"** جیسے وعدہ کو فرمایا: **"لَنْ یُّخْلِفَ اللّٰہُ وَعْدَہٗ"**۔ بعض کے کلام میں خلفِ وعید کا لفظ واقع ہوا، تصریحات ہیں کہ اس سے مراد عفو ہے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۸۴)

صفات سلبیہ اور تنزیہات باری تعالیٰ:

علم کلام کی کتب میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق تفصیل سے کلام کیا گیا ہے، مثلاً اس کے واجب الوجود ہونے، اور واحد ہونے پر دلائل، پھر صفات ثبوتیہ اور صفاتِ سلبیہ کے متعلق تفصیلات درج ہیں۔ قرونِ اولیٰ کے بعد ہی سے اللہ تعالیٰ کے جسم وجہت ومکان کے متعلق مختلف نظریات اور توجیہات منظر عام پر آئیں، مجسمہ، مشبہ اور معطلہ جیسے فرقوں کی گمراہیوں کی گرم بازاری رہی، جس کا رد بلیغ ائمہ اعلام نے اسی دور میں کر دیا۔ مگر دورِ اخیر میں جب وہابیت کا آغاز ہوا انھوں نے سابقہ گمراہ فرقوں کے باقیات کو نیا روپ دے کر پیش کیا، بلکہ اِن کے گمراہ کن استدلال کی کچھ اور ہی اونچی اڑان رہی، پھر ان کی بھرپور خبر لینے کو مشیت ایزدی نے مجددِ دین وملت امام احمد رضا قدس سرہ کو پیدا فرمادیا، جنھوں نے اُن کے گمراہ کن نظریات اور تمام تر شبہات وخرافات کو دلائل قاہرہ کے ذریعہ بیخ وبن سے اکھاڑ پھینکا۔

ان گمراہیوں کا سبب یا تو صفات باری تعالیٰ کے سمندر میں اپنی عقلِ نارسا کے گھوڑے دوڑانا ہے، یا آیاتِ متشابہات میں غور وخوض کرنا ہے، دونوں ممنوع تھا، لہٰذا امام احمد رضا قدس سرہ نے عقیدۂ صفاتِ الٰہی کے متعلق جو تجدیدی کارنامے انجام دیے ان کا آغاز ہم یہیں سے کرتے ہیں کہ آیاتِ متشابہات کے متعلق آپ کے کیا افادات ہیں۔

آیاتِ متشابہات کے متعلق اہل سنت کا عقیدہ

امام احمد رضا قدس سرہ باری تعالیٰ کے لیے جسم و مکان و جہت کے رد میں اپنی بے نظیر تصنیف ''قوارع القہار'' میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن ہدایت فرمانے اور آزمانے کو نازل کیا، اور فرمایا اس سے بہتوں کو ہدایت دیتا ہے بہتیروں کو گمراہ کرے، اس ہدایت وضلالت کا منشا قرآنی آیات کا دو طرح کا ہونا ہے، یعنی محکمات جن کے معنی واضح ہیں، اور متشابہات جن کے معنی واضح نہیں، یا تو ظاہر لفظ سے کچھ سمجھ ہی نہیں آتا جیسے حروف مقطعات، یا جو سمجھ میں آتا ہے وہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے جیسے: **اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی.** پھر گمراہ لوگ، بے علم اور سادہ لوح افراد کو بہکانے کے لیے آیاتِ متشابہات استعمال کرنے لگے، کہ ''دیکھو قرآن میں آیا ہے اللہ عرش پر بیٹھا ہے عرش پر ٹھہر گیا ہے''، اور آیاتِ محکمات کو بھلا دیے، قرآن عظیم میں تو ''استوا'' وارد ہے جس کا معنی ''چڑھنا بیٹھنا'' ضروری نہیں، اہل حق اور راسخین فی العلم جانتے ہیں کہ آیاتِ محکمات سے قطعاً ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم و اعراض، جہت و مکان سے پاک ہے، چڑھنا بیٹھنا مراد ہو تو عرش جو مخلوق الٰہی ہے اس کی طرف اللہ کی حاجت نکلے گی اور وہ ہر حاجت سے پاک ہے، اٹھنا بیٹھنا، چڑھنا، اترنا اجسام کے کام ہیں اور وہ ہر مشابہتِ خلق سے پاک ہے، تو یقیناً ان لفظوں کے جو ظاہری معنی سمجھ میں آتے ہیں وہ مراد نہیں۔ پھر آخر کیا معنی لیں۔

آیات متشابہات میں اہل حق کے دو مذاہب کا بیان

اس سلسلے میں اہل حق کے دو مذہب ہیں۔

مسلک تفویض: اکثر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ جب ظاہری معنی قطعاً مقصود نہیں اور تاویلی مفہوم متعین و محدود نہیں تو ہم اپنی طرف سے کیا کہیں، بہتر ہے کہ اس کا علم اللہ پر چھوڑ دیں، ہمیں ہمارے رب نے آیاتِ متشابہات کے پیچھے پڑنے سے منع فرمایا، اور تعیینِ مراد میں غور وخوض سے منع فرمایا۔ ہم اُسی قدر پر قناعت کریں جو

ہمارے رب نے فرمایا ''آمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ''۔ یہ مذہب جمہور ائمہ سلف کا ہے، اور یہی اسلم واولیٰ ہے، اسے مسلک تفویض وتسلیم کہتے ہیں۔ان ائمہ نے فرمایا: استواء معلوم ہے کہ اللہ کی صفت ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے متعلق سوال بدعت ہے۔

مسلک تاویل: دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے محکم متشابہ دو قسمیں فرما کر محکمات کو ام الکتاب کہا (القرآن ۳/۷) اور ظاہر ہے کہ ہر فرع اپنی اصل کی طرف پلٹتی ہے تو آیتِ کریمہ نے تاویلِ متشابہات کا طریقہ خود بتادیا، کہ ان میں وہ احتمالات نکالو جس سے وہ اصل کے مطابق ہو جائیں، اور باطل ومحال کو راہ نہ ملے، یہ ضرور ہے کہ اپنے نکالے ہوئے معنی پر یقین نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ کی یہی مراد ہے، مگر جب یہ معنیٰ محکمات کے خلاف نہیں اور عربی استعمال کے اعتبار سے بھی یہ معنی بن سکتے ہیں تو بیان کرنے میں کیا حرج ہے۔اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض عوام الناس اتنی بات پر قناعت نہیں کر پاتے کہ ہم اس کے معنی میں کچھ نہیں کہہ سکتے ، بلکہ جب روکا جائے گا تو خواہ مخواہ فکر کی حرص بڑھے گی پھر فتنے میں پڑنے کا اندیشہ ہوگا، اس لیے بہتر ہے کہ متشابہات کے معنی محکمات کے مطابق معنی کی طرف پھیر دیے جائیں کہ فتنہ وضلال سے نجات پائیں، یہ مسلک علمائے متاخرین کا ہے، اسے مسلک تاویل کہتے ہیں۔ (ملخصاً سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۲۲ تا ۱۲۴)

متشابہات کو ظاہر پر محمول کرنے کا درست مفہوم

علامہ فضل رسول بدایونی صفات سلبیہ کے بیان میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ آیات واحادیث متشابہات کو اللہ تعالیٰ کے حق میں ظاہر پر محمول کرنا محال ہے مثلاً استوا، اصبع ، ید، قدم، یمین، نزول وغیرہ، سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ظواہر سے منزہ ہے، یا تو اس معنی پر ایمان لائیں جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، یا ان کی تاویل کریں۔

المعتقد کی عبارت یہ ہے:

وكذا يستحيل اجراء متشابهات الكتاب والسنة على ظواهرها في حقه سبحانه كالاستواء والاصبع واليد والقدم واليمى والنزول وغيرها والسلف والخلف متفقون على تنزيهه تعالىٰ عن ظواهرها اما بالايمان به على المعنى الذي أراد سبحنه أو بتاويله.

(المعتقد المنتقد صفحة ٦٨)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے توضیح فرمائی کہ یہاں متشابہات کو ظاہر پر محمول کرنے کے دو معنی ہیں:

(۱) جو ظاہری مفہوم ہماری سمجھ میں آتا ہے، اور جس کی طرف ہمارا ذہن اپنی سمجھ کے اعتبار سے تبادر کرتا ہے کہ ہاتھ اور انگلی کا مفہوم گوشت ہڈی طول وعرض وعمق کے ساتھ، اور اترنے کا مطلب اوپر سے نیچے کی طرف حرکت، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا یہ وہ ظاہری مفہوم ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے حق میں اہل سنت و جماعت کے متقدمین ومتاخرین سب نے انکار کیا ہے۔

(۲) ظاہر پر محمول کرنے کا دوسرا معنی یہ ہے کہ نص کو اس کے ظاہر پر باقی رکھنا یعنی تاویل نہ کرنا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسا ہاتھ ماننا جو اس کے شایان شان ہو جیسا کہ نص نے بیان کیا، اور ہاتھ کو قدرت کے معنی میں نہ لینا جیسا کہ اہل تاویل لیتے ہیں، اس ایمان کے ساتھ کہ حق تعالیٰ کا دست اقدس جسمیت وترکیب ومشابہت خلق سے پاک ہے اور ہماری سمجھ سے ماوراء ہے۔ بلکہ وہ اس کی صفت قدیمہ ہے جس کا حقیقی معنی ہمیں معلوم نہیں، یہی مسلک متقدمین کا ہے، اور یہی مختار ومعتمد ہے، اور یہی مفہوم ہے ''جمع بین التنزیہ والتشبیہ'' کا کہ تنزیہ حقیقۃً ہے اور تشبیہ لفظاً، کہ جب اللہ تعالیٰ نے "**لیس کمثلہ شیء**" فرمایا تو معنی تنزیہ فرمادی، پھر "**وھو السمیع البصیر**" فرمایا تو لفظاً تشبیہ بھی ہوئی، اور وہ یوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے بندوں کی صفات میں سے کسی کے مابین نام کے علاوہ کوئی شرکت واشتراک نہیں، وللہ المثل الاعلیٰ۔ اور دور حاضر کے بعض مدعی علم جو یہ کہتے ہیں کہ ''ان نصوص کو ظواہر پر محمول کرنا پہلے

معنی کے اعتبار سے ہے اور ائمہ سلف اسی کے قائل ہیں'' اللہ کی پناہ، واللہ یہ تو کھلی گمراہی ہے، ہم اس سے اللہ کے دامن رحمت میں پناہ چاہتے ہیں۔ (مترجماً ملخصاً المعتمد المستند صفحہ ۶۸، ۶۹)

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول: يجب عليک هنا التنبه لدقيقة، وهو أن الاجراء على الظاهر قد يطلق ويراد به الظاهر المفهوم لنا المتبادر الى أذهاننا حسب ما نعهده فينا وفي أمثالنا من يد واصبع من لحم وعظم ذواتي طول وعمق وتجزّ وتركبٍ، ونزول بحركة من فوق لتحت، وانتقال من حيز الى حيز، وهذا ما أجمع على نفيه أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً، وقد يطلق ويراد به ترک التاويل أي نجري النص على ظاهره ونومن بأن له تعالىٰ يداً تليق به كما يعطيه النص ولانقول ان اليد بمعنى القدرة، كما يختاره أهل التاويل، ولكن نومن أن يده تعالىٰ متعالية عن الجسمية والتركيب ومشابهة الخلق وعن أن يحيط بها عقل أو وهم، بل هي صفة من صفاته القديمة القائمة بذاته الكريمة، لاعلم لنا بمعناها، وهذا هو مسلک الأئمة المتقدمين، وهو المختار المعتمد الحق المبين، وهو معنى مايقال من الجمع بين التنزيه والتشبية، فالتنزيه حقيقةً والتشبيه لفظاً، وذلک قوله تعالىٰ: ليس كمثله شيء، فقد نزّه معنى، ثم قال: وهو السميع البصير، فشبّه لفظاً، وذلک أن لا اشتراک بين شيء من صفاته وصفات خلقه الا في الاسم، ولله المثل الأعلى. ولقد اشتدت وكبرت في عصرنا مزلة بعض من يدّعي البلوغ مبلغ الرجال، ويُدعى في العوام من أهل الكمال فادّعى " أن الاجراء على الظاهر بالمعنى الأول وهو الحق من

المقال وبه تقول أئمة السلف" والعياذ بالله ذي الجلال، فلا والله ما هو إلا ضلال أيّ ضلال، نستجير بذيل رحمة ربنا من المهاوي والمزال، والحمد لله المجير المتعال.

(المعتمد المستند صفحة ٦٨، ٦٩)

صفات کے متعلق عقیدۂ حقہ تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ:

عرض کی گئی کہ تشبیہ صحیح ہے یا تنزیہ؟

ارشاد فرمایا: تشبیہِ محض کفر ہے، اور تنزیہ محض گمراہی، اور تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ عقیدۂ حقہ اہل سنت ہے۔

عرض کی گئی: تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ کا کیا مطلب ہے؟

ارشاد فرمایا: "**لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ**" یہ تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ ہے۔ تشبیہ محض تو یہ ہوئی کہ وہ ہماری ہی طرح ایک جسم من الاجسام ہے، اس کے کان آنکھ ہماری ہی طرح گوشت پوست سے مرکب ہیں، وہ انھیں سے دیکھتا سنتا ہے، اور یہ کفر ہے۔ تنزیہ محض یہ کہ دیکھنے سننے میں اس کو بندوں سے مشابہت ہوتی ہے لہٰذا اس سے بھی انکار کر دیا جائے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ خدا دیکھتا سنتا ہے، یہ کچھ اور صفات ہیں جن کو دیکھنے سننے سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ گمراہی ہے۔ اصل صحیح عقیدہ یہ ہے کہ "**لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ**" یہ تنزیہ ہوئی، کہ اس کی مثل کوئی شے نہیں، اور "**اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ**" تشبیہ ہوئی، اور جب سننے دیکھنے کو بیان کیا کہ اس کا دیکھنا آنکھ کا سننا کان کا محتاج نہیں، وہ بے آلات کے سنتا دیکھتا ہے، یہ نفی تشبیہ ہے، کہ بندوں سے جو وہم مشابہت ہوتا اس کو مٹا دیا، تو ماحصل وہی نکلا تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔

علم وکلام یقیناً اس کی صفات ہیں، یہ تشبیہ ہوئی، مگر اس کا علم دل ودماغ وعقل کا اور اس کا کلام زبان کا محتاج نہیں، یہ نفی تشبیہ، اور "**لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ**" ہر

ایک کے ساتھ مل کر حاصل وہی ہوا ''تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔ حیات اس کی صفت ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ زندہ ہے تو اس میں اسی طرح روح ہے، ہماری ہی طرح رگ و پے میں خون دوڑتا ہے، جیسا مشبہ ملاعنہ کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا جائے جیسے ملاحدہ باطنیہ بکا کرتے ہیں کہ وہ حی لا حی، نور لا نور ہے تو یہ کھلی ضلالت ہے۔ حق یہ ہے کہ وہ حی ہے خود زندہ ہے اور تمام عالم کی حیات اس سے وابستہ ہے، مگر نہ روح سے، کہ روح خود اس کی مخلوق ہے، نہ وہ گوشت و پوست و خون و استخواں سے مرکب ہے، نہ وہ جسم ہے۔ جسم و جسمانیات و زمان و جہت سے پاک ہے، یہ وہی تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ ہے۔

(ملخصاً الملفوظ ۴/۸۔۳۷ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)

''لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ'' کی رضوی تشریح:

باری تعالیٰ کی صفاتِ سلبیہ کا جامع بیان آیت کریمہ ''لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ'' ہے، علمائے متکلمین صفات سلبیہ میں جو تفصیل کرتے ہیں وہ اسی آیت کریمہ کی تفسیر ہے، علامہ بدایونی نے المعتقد میں اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا:

اللہ تعالیٰ کسی حادث کی طرح نہیں، نہ ذات میں نہ صفات میں نہ افعال میں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، اور مثل سے مراد ذاتِ الٰہی ہے، یعنی اس کی ذات کی طرح کوئی نہیں، یا مثل سے مراد صفت ہے، یعنی اس کی صفت کی طرح کوئی صفت نہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں مبالغۃ فی النفی ہے، اور مثل سے مراد مثلِ مفروض، یعنی اس کے فرضی مثل جیسا کچھ نہیں تو اس جیسا کچھ کیسے ہو سکتا ہے، یا پھر کاف زائدہ ہے، یعنی اللہ کے ماسوا سب حادث ہے تو حادث اس واجب الوجود کے مماثل نہیں ہو سکتا۔

اس پر اعلیٰ حضرت المعتمد المستند میں فرماتے ہیں:

مجھے لگتا ہے کہ یہ آیت کریمہ دعویٰ مع دلیل ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے تو اس کا انتفا محال ہے، اگر اس کا کوئی مثل ہوتا تو بداہۃً اللہ تعالیٰ اس مثل کا مثل یعنی اس کی طرح

ہوتا، لیکن اس کے مثل کی کوئی مثل نہیں تو لازم کہ خود اس کی کوئی مثل نہ ہو، ورنہ انتفائے واجب لازم آتا، جو کہ محال ہے۔ بالفاظِ دِگر اللہ عزوجل کی صفات میں کچھ وہ ہیں کہ عقل جن کا دو میں اشتراک قبول نہیں کرتی، تو اگر اللہ سبحانہ کا کوئی مثل ہوتا تو وہ بھی ایسی صفات سے متصف ہوتا اور مثلیت سے بے نیاز ہو جاتا، اور مثل کا مثلیت سے بے نیاز ہونا صراحۃً باطل ہے، تو لازم کہ اللہ تعالیٰ کا بالکل کوئی مثل نہ ہو۔ اس تشریح کے مطابق نہ تو کوئی حرف زائد ہے اور نہ ہی کسی تاویل کی حاجت۔ واللہ اعلم بمراد التنزیل۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

وأنا أقول : يظهر لي والله سبحانه وتعالىٰ أعلم، أن الكريمة كأنها دعوى مع بينة وذلک أنه سبحانه واجب الوجود فهو مستحيل الانتفاء ولو كان له مثل لكان هو مثلُ مثلِه بالضرورة، لكنه لا مثلَ لمثلِه، فوجب أن لايكون له مثلٌ، وإلا لزم انتفاء الواجب، وهو محال، وبعبارة أخرى في صفاتِ الاله عزوجل ما لايقبل العقل اشتراكه بين اثنين، فلو كان له سبحنه مثل لاتصف بهنَّ فتعالى عن المثلية، وتعالي المثلية باطل صريحاً، فلزم أن لايكون له تعالى مثل أصلاً، فعلى هذا لا زيادة ولاتأويل. والله أعلم بمراد التنزيل. (المعتمد والمستند صفحة ۲۳)

استوا علی العرش میں چار تاویلات:

آیات متشابہات میں علمائے متاخرین چار تاویلات کرتے ہیں:

(۱) استواء بمعنی قہر وغلبہ ہے، یعنی عرش سب مخلوقات سے اوپر ہے اس لیے اس پر اللہ تعالیٰ کے قہر وغلبہ کا ذکر فرمایا۔

(۲) استواء بمعنی علوِّ ملکیت وعلوِّ سلطان ہے، یہ دونوں معنی امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں ذکر کیے۔

(۳) استواء بمعنی قصد وارادہ۔ یعنی عرش کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا، یہ تاویل امام ابوالحسن اشعری نے کی ہے۔

(۴) استواء بمعنی فراغ وتمامی کار، یعنی سلسلۂ خلق کو عرش پر تمام فرمایا، یہ تاویل امام ابن حجر عسقلانی نے ابن بطال سے نقل کی، یہ کلام امام ابوطاہر قزوینی کا ہے۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۲۴ تا ۱۲۶)

مکان وجہت سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کا بیان

رسالہ ''قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار'' اللہ تعالیٰ کے جسم وجہت ومکان سے تنزیہ پر امام احمد رضا قدس سرہ کی بے مثال تصنیف ہے، اس میں مکان وجہت سے تنزیہ الٰہی پر دلائل وبراہین کی فراوانی کے ساتھ آپ کا طرزِ استدلال اس قدر معقول اور مسکت ہے کہ مخالف ومعاند یا تو قائل ہو جائے یا خاموشی کے سوا اسے کوئی چارہ نہ رہے۔ ذیل میں اسی رسالے سے اخذ کر کے موضوع کے مطابق ہم چند ابحاث ذکر کرتے ہیں۔

مصنف نے اس کی ابتدا میں ''تنزیہ الٰہی'' کے متعلق پندرہ عقیدے درج فرمائے جو یہ ہیں:

اللہ تعالیٰ کی تنزیہ میں اہل سنت وجماعت کے عقیدے:

(۱) اللہ تعالیٰ ہر عیب ونقصان سے پاک ہے۔

(۲) سب اس کے محتاج ہیں وہ کسی چیز کی طرف کسی طرح کسی بات میں اصلاً احتیاج نہیں رکھتا۔

(۳) مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے۔

(۴) اس میں تغیر نہیں آسکتا، ازل میں جیسا تھا ویسا ہی اب ہے اور ویسا ہی ہمیشہ ہمیشہ رہے گا، یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ پہلے ایک طور پر ہو پھر بدل کر اور حالت پر ہو جائے۔

(۵) وہ جسم نہیں، جسم والی کسی چیز کو اس سے لگاؤ نہیں۔

(۶) اسے مقدار عارض نہیں کہ اِتنا یا اُتنا کہہ سکیں، لمبا یا چوڑا یا دَلدار یا موٹا یا پتلا یا بہت یا تھوڑا یا گنتی یا تول میں بڑا یا چھوٹا یا بھاری یا ہلکا نہیں۔

(۷) وہ شکل سے منزہ ہے، پھیلا یا سمٹا، گول یا لمبا، تکونا یا چوکھونٹا، سیدھا یا ترچھا یا اور کسی صورت کا نہیں۔

(۸) حد وطرف ونہایت سے پاک ہے، اور اس معنی پر نامحدود بھی نہیں کہ بے نہایت پھیلا ہوا ہو، بلکہ یہ معنی کہ وہ مقدار وغیرہ تمام اعراض سے منزہ ہے، غرض نامحدود کہنا نفیٔ حد کے لیے ہے، نہ کہ اثباتِ مقدارِ بے نہایت کے لیے۔

(۹) وہ کسی چیز سے بنا نہیں۔

(۱۰) اس میں اجزا یا حصہ فرض نہیں کر سکتے۔

(۱۱) جہت اور طرف سے پاک ہے، جس طرح اسے دہنے بائیں یا نیچے نہیں کہہ سکتے یوں ہی جہت کے معنے پر آگے پیچھے یا اوپر بھی ہر گز نہیں۔

(۱۲) وہ کسی مخلوق سے مل نہیں سکتا کہ اس سے لگا ہوا ہو۔

(۱۳) کسی مخلوق سے جدا نہیں کہ اُس میں اور مخلوق میں مسافت کا فاصلہ ہو۔

(۱۴) اُس کے لیے مکان اور جگہ نہیں۔

(۱۵) اٹھنے بیٹھنے، اترنے، چڑھنے، ٹھہرنے وغیرہا تمام عوارض جسم وجسمانیات سے منزہ ہے۔

محل تفصیل میں عقائد تنزیہ بے شمار ہیں، یہ پندرہ کہ بقدر حاجت یہاں مذکور ہوئے اور ان کے سوا اُن جملہ مسائل کی اصل یہی تین عقیدے ہیں جو پہلے مذکور ہوئے، اور ان میں بھی اصل الاصول عقیدۂ اولیٰ ہے کہ تمام مطالب تنزیہیہ کا حاصل وخلاصہ ہے۔ ان کی دلیل قرآن عظیم کی وہ سب آیات ہیں جن میں باری عزوجل کی تسبیح وتقدیس وپاکی وبے نیازی وبے مثلی وبے نظیری ارشاد ہوئی۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۱۹تا۱۲۱)

صفات متشابہات میں افراط وتفریط اور مذہب اہل سنت

صفات متشابہات کے باب میں اہل سنت کا عقیدہ تو معلوم ہولیا کہ ان میں ہمارا حصہ بس اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو کچھ مراد ہے ہم اس پر ایمان لائے۔ ظاہر لفظ سے جو معنے ہماری سمجھ میں آتے ہیں اُن سے اللہ تعالیٰ یقیناً پاک ہے، اور مرادِ الٰہی پر ہمیں اطلاع نہیں، لہٰذا ہم ان کے معنی کچھ نہیں کہہ سکتے، یا بطور تاویل کچھ کہیں بھی تو وہی کہیں گے جو ہمارے رب کی شانِ قدوسی کے لائق اور آیات محکمات کے مطابق ہو۔ اہل سنت کو اللہ تعالیٰ نے صراط مستقیم عطا فرمائی ہے جو ہمیشہ درمیانی راہ ہوتی ہے اس کے دونوں پہلوؤں پر افراط وتفریط ہیں، جیسے رافضی ناصبی، یا خارجی مرجی، یا باطنی ظاہری، اسی طرح یہاں بھی دو فرقۂ باطلہ نکلے، معطلہ ومشبہہ، معطلہ جنھیں جہمیہ بھی کہتے ہیں صفات متشابہات سے یکسر منکر ہوگئے، یہاں تک کہ ان کا پہلا پیشوا جعد بن درہم مردود کہتا کہ نہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کو اپنا خلیل بنایا نہ موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام سے کلام فرمایا، یہ گمراہ لوگ اپنے افراط کے باعث ''**آمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا**'' سے بے بہرہ ہیں۔ ان کے مقابل تفریط پر مشبہہ آئے جنھیں حشویہ ومجسمہ کہا جاتا ہے، ان خبیثوں نے صاف صاف مان لیا کہ ہاں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہے جسم ہے جہات ہے، اور جب یہ سب کچھ ہے تو پھر چڑھنا اترنا اُٹھنا بیٹھنا چلنا ٹھہرنا سب آپ ہی ثابت ہے، یہ مردود وہی ہوئے جنھیں قرآن عظیم نے ''فی قلوبھم زیغ'' فرمایا اور گمراہ فتنہ پرداز بتایا۔

مکان وجہت کے متعلق دورِ حاضر کے وہابیہ کا عقیدہ

وہابیہ نے مختلف بدمذہبوں سے کچھ کچھ عقائدِ ضلالت لے کر اپنے عقائد کا مجموعہ تیار کیا، ان کے پیشوا نے ''ایضاح الحق'' میں لکھا کہ ''اللہ تعالیٰ کو مکان وجہت سے پاک جاننا بدعت وضلالت ہے''۔ جس کے رد میں ''کوکبہ شہابیہ'' نے تحفہ اثنا عشریہ کی یہ تحریر پیش کی تھی کہ اہل سنت وجماعت کے عقیدے میں ''اللہ تعالیٰ کے لیے مکان نہیں، نہ اس کے لیے فوق یا تحت کوئی جہت ہوسکتی ہے''۔

اس کے رد میں سہسوانی نے یہاں تک لکھ ڈالا:

"اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا یا چڑھا یا ٹھہرا، ان تین معنی کے سوا اس آیت میں جو کوئی اور معنی کہے گا وہ بدعتی ہے، اور محیط ہونا باری تعالیٰ کا ہر چیز پر فقط از روئے علم ہے۔ اور احادیث صریحہ صحیحہ سے عرش کا مکان الٰہی ہونا ثابت ہے''۔

یہ تحریر چھ وجوہ سے گمراہیوں کا مجموعہ نکلی، اعلیٰ حضرت نے ''تپانچہ'' کے عنوان سے ان سب کا چھ الگ الگ فصلوں میں مفصل رد فرمایا۔ اور ان کے استدلال پر ''ضرب'' کے عنوان سے ۲۵۰ وجوہ سے رد وایراد کیا۔ جن میں ہم چند کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

''استویٰ علی العرش'' کا معنی **بیٹھنے**، چڑھنے، ٹھہرنے کے سوا جو کوئی اور معنی کرے وہ بدعتی ہو، اس بنا پر تو جمہور ائمہ مفسرین ومحدثین ومتکلمین سب بدعتی ہوئے جاتے ہیں، کہ ان تمام نے استوا کے معنی یہ نہیں کیے، بلکہ ان حضرات نے ان تینوں (**بیٹھنے**، چڑھنے، ٹھہرنے) کی جڑ کاٹ دی۔

اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے:

اللہ تعالیٰ صرف علم سے نہیں بلکہ متعدد صفات سے ہر شے کو محیط ہے:

اللہ تعالیٰ کی بصر بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍۭ بَصِيْرٌ** (۱۹/۶۷)

اللہ تعالیٰ کی قدرت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ** (۲۰/۲)

اللہ تعالیٰ کی خالقیت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ** (۱۰۲/۶)

اللہ تعالیٰ کی مالکیت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ** (۸۳/۳۶)

اس وہابی نے فقط از روئے علم کہہ کر ان تمام صفات الٰہیہ کے احاطہ سے انکار کر دیا۔ بالجملہ اگر مذہب متقدمین لیجیے تو ہم ایمان لائے کہ ہمارے مولیٰ تعالیٰ کا علم محیط ہے، اور مسلک متاخرین لیجیے تو اللہ تعالیٰ جس طرح از روئے علم محیط ہے یوں ہی از روئے قدرت وسمع وبصر وملک وخلق وغیر ذلک محیط ہے۔

باری تعالیٰ کے لیے مکان ماننے پر استحالے اور اس سے تنزیہ کے دلائل:

ضرب ۷۵ میں حدیث پاک ''**لو دليتم أحدكم بحبل الى الارض السابعة**

لهبط على الله تبارک وتعالیٰ ثم قرأ هو الاول والآخر والظاهر والباطن ''کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں:

اقول: یعنی اگر عرش اُس کا مکان ہوتا تو جو ساتویں زمین تک پہنچا وہ اس سے کمالِ بعد پر ہو جاتا، نہ کہ وہاں اللہ ہی تک پہنچتا، اور مکانی چیز کا ایک آن میں دو مختلف مکان میں موجود ہونا محال، اور یہ اس سے بھی شنیع تر ہے کہ عرش تا فرش تمام مکانات بالا و زیریں دفعۃً اس سے بھرے ہوئے مانو، تجزی وغیرہ صدہا استحالے لازم آنے کے علاوہ معاذ اللہ اللہ تعالیٰ کو اسفل و ادنیٰ کہنا بھی صحیح ہوگا، لاجرم یقیناً ایمان لانا پڑے گا کہ عرش و فرش کچھ اُس کا مکان نہیں، نہ وہ عرش میں ہے نہ ماتحت الثریٰ میں، نہ کسی جگہ میں، ہاں اس کا علم و قدرت و سمع و بصر و ملک ہر جگہ ہے۔

ضرب ۷۶ میں حدیث شریف ''**انت الظاهر فليس فوقک شيء وانت الباطن فليس دونک شيء**'' کی تشریح میں فرماتے ہیں:

اقول: حاصل دلیل یہ کہ اللہ عزوجل کا تمام امکنۂ زیر و بالا کو بھرے ہونا تو بداہۃً محال ہے، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں گے، اب اگر مکان بالا میں ہوگا تو اشیا اس کے نیچے ہوں گی، اور مکان زیریں میں ہوگا تو اشیا اس سے اوپر ہوں گی، اور وسط میں ہوا تو اوپر نیچے دونوں ہوں گی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: نہ اس سے اوپر کچھ ہے نہ نیچے کچھ، تو واجب ہوا کہ مولیٰ تعالیٰ مکان سے پاک ہو۔

ضرب ۷۷: عرش فرش جس جگہ کو معاذ اللہ مکانِ الٰہی کہو اللہ تعالیٰ ازل سے اس میں متمکن تھا یا اب متمکن ہوا؟ پہلی تقدیر پر وہ مکان بھی ازلی ٹھہرا، اور کسی مخلوق کو ازلی ماننا باجماع مسلمین کفر ہے۔ دوسری تقدیر پر اللہ عزوجل میں تغیر آیا، اور یہ خلافِ شانِ الوہیت ہے۔

ضرب ۷۸: ۔اقول: مکان خواہ بعدِ موہوم ہو یا مجرد یا سطحِ حاوی، مکین کو اس کا محیط ہونا لازم، محیط یا مماسِ بعضِ شئے، مکانِ بعض یا بعضِ مکان ہے، نہ مکانِ شے، (یعنی مکان کیا ہے؟ اس کی تعریف میں مختلف کلمات منقول ہیں: مکان یا تو فراغِ متوہم کا نام ہے یا بعد مجرد کا یا جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو، ان میں جو تعریف لیں مکان کے لیے

ضروری ہے کہ مکین کو محیط ہو، اب اگر کسی شے کا مکان اس کو محیط نہ ہو بلکہ اس کے بعض حصہ کو محیط یا مماس ہو تو وہ اس شے کا مکان نہ ہوا، بلکہ اس کے بعض کا مکان ہوا، یا مکان کا بعض ہوا۔) مثلاً ٹوپی کو نہیں کہہ سکتے کہ پہننے والے کا مکان (ہے)، تم جوتا پہنے ہو تو یہ نہ کہیں گے کہ تمہارا مکان جوتے میں ہے، تو عرش اگر معاذ اللہ مکانِ الٰہی ہو لازم کہ اللہ عزوجل کو محیط ہو، یہ محال ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے وہ احاطہ جو اس کی شان کے لائق ہے، اس کا غیر اسے محیط نہیں ہو سکتا۔

ضرب ۸۲:۔ اقول: جب تیرے نزدیک تیرا معبود مکانی ہوا تو دو حال سے خالی نہیں، جزء لایتجزیٰ کے برابر ہوگا یا اس سے بڑا، اول باطل ہے، کہ اس تقدیر پر تیرا معبود ہر ہر چھوٹی چیز سے چھوٹا ہوا، نیز اس صورت میں صدہا آیات و احادیث 'عین و ید و وجہ و ساق' وغیرہا کا انکار ہوگا، کہ جب متشابہات ظاہر پر محمول ٹھہریں تو یہاں بھی ظاہری معانی لینے واجب ہوں گے، اور جزء الذی لایتجزیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ، چہرہ، پاؤں ممکن نہیں۔ ثانی بھی باطل ہے کہ اس تقدیر پر تیرے معبود کے ٹکڑے ہو سکیں گے، اس میں حصے فرض کر سکیں گے، اور معبود حق عز جلالہ اس سے پاک ہے۔

ضرب ۸۳:۔ اقول: جو کسی چیز پر بیٹھا ہو اس کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں، یا تو وہ بیٹھک اس کے برابر ہے، یا اس سے بڑی ہے کہ وہ بیٹھا ہے اور جگہ خالی باقی ہے، یا چھوٹی ہے کہ وہ پورا اس بیٹھک پر نہ آیا، کچھ حصہ باہر ہے۔ اللہ عزوجل میں یہ تینوں صورتیں محال ہیں۔ وہ عرش کے برابر ہو تو جتنے حصے عرش میں ہو سکتے ہیں اُس میں بھی ہو سکیں گے، اور چھوٹا ہو تو اُسے خدا کہنے سے عرش کو خدا کہنا اولیٰ ہے کہ وہ خدا سے بھی بڑا ہے، اور بڑا ہو تو بالفعل حصے متعین ہو گئے کہ خدا کا ایک حصہ عرش سے ملا ہے اور ایک حصہ باہر ہے۔

ضرب ۸۵:۔ اقول: یہ تو ضرور ہے کہ خدا جب عرش پر بیٹھے تو عرش سے بڑا ہو، ورنہ خدا اور مخلوق برابر ہو جائیں گے، یا مخلوق اس سے بڑی ٹھہرے گی، اور جب وہ بیٹھنے والا اپنی بیٹھک سے بڑا ہے تو قطعاً اس پر پورا نہیں آ سکتا، جتنا بڑا ہے اتنا حصہ باہر رہے گا، تو اس میں دو حصے ہوئے، ایک عرش سے لگا اور ایک الگ۔ اب سوال یہ ہوگا کہ یہ دونوں حصے خدا ہیں یا جتنا عرش

سے لگا ہے وہی خدا ہے؟ باہر والا خدائی سے جدا ہے؟ یا اس کا نکس؟ یا ان میں کوئی خدا نہیں؟ بلکہ دونوں کا مجموعہ خدا ہے؟ پہلی تقدیر پر دو خدا لازم آئیں گے، دوسری پر خدا و عرش برابر ہو گئے کہ خدا تو اتنے ہی کا نام رہا جو عرش سے ملا ہوا ہے، تیسری تقدیر پر خدا عرش پر نہ بیٹھا، کہ جو خدا ہے وہ الگ ہے اور جو لگا ہے وہ خدا نہیں، چوتھی پر عرش خدا کا مکان نہ ہوا، کہ وہ اگر مکان ہے تو اتنے ٹکڑے کا جو اس سے ملا ہے، اور وہ خدا نہیں۔

ضرب ۸۸:۔ اقول: جہات فوق وتحت دو مفہوم اضافی ہیں، ایک کا وجود بے دوسرے کے محال، ہر بچہ جانتا ہے کہ کسی چیز کو اوپر نہیں کہہ سکتے جب تک دوسری چیز نیچی نہ ہو، اور ازل میں اللہ عز وجل کے سوا کچھ نہ تھا، صحیح بخاری شریف میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

كان الله تعالىٰ ولم يكن شيء غيره۔ اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔

تو ازل میں اللہ عز وجل کا فوق یا تحت ہونا محال، اور جب ازل میں محال تھا تو ہمیشہ محال رہے گا، ورنہ اللہ عز وجل کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

ضرب ۹۰:۔ عرش زمین سے نہایت دوری پر ہے، اور اللہ تعالیٰ بندے سے نہایت قرب میں۔

قال اللہ تعالیٰ: **نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْد**، ہم تمھاری شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: **إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيْبٌ**، جب تجھ سے میرے متعلق میرے بندے سوال کریں تو میں قریب ہوں۔

تو اگر عرش پر اللہ عز وجل کا مکان ہوتا اللہ تعالیٰ ہر دور تر سے ہم سے زیادہ دور ہوتا، اور وہ بنص قرآن باطل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ماننے پر امام احمد رضا کے ایرادات:

ضرب ۹۲:۔ اقول: اگر تیرے معبود کے لیے مکان ہے تو مکان و مکانی کے لیے جہت سے

چارہ نہیں، اب دو حال سے خالی نہیں: یا تو آفتاب کی طرح ایک ہی طرف ہوگا؟ یا آسمان کی طرح ہر جہت سے محیط؟ پہلی شق کئی وجہوں سے باطل ہے۔

اولاً: قرآن کے اس ارشاد کے خلاف ہے "**وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا**" اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے (قرآن ۱۲۶/۴)

ثانیاً: اس ارشادِ الٰہی کے خلاف ہے "**أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ**" تم جدھر پھرو تو وہاں اللہ کی ذات ہے۔ (سورۂ بقرہ ۱۱۵)

ثالثاً: زمین گول ہے اور ہر طرف آبادی ہے اور بحمد اللہ ہر جگہ اسلام پہنچا ہوا ہے، اور پوری دنیا میں مسلمان اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں، حدیث شریف میں ہے کہ جب نماز پڑھے تو سامنے نہ تھوکے کہ اللہ تعالیٰ اس کے منھ کے سامنے ہے (بخاری کتاب الاذان)۔ اگر اللہ تعالیٰ ایک ہی طرف ہے تو ہر حصۂ زمین پر نماز پڑھنے والے کے سامنے کیوں کر ہو سکتا ہے؟۔

رابعاً: گمراہوں کے پیشوا ابن تیمیہ وغیرہ نے اللہ تعالیٰ کے جہت بالا میں ہونے پر یہ دلیل پیش کی کہ دنیا بھر کے مسلمان دعا کے لیے اپنا ہاتھ سروں کی طرف اٹھاتے ہیں، یہ دلیل جس کو ائمہ کرام نے رد کر دیا اگر ثابت کرے گی تو اللہ عز وجل کا سب طرف سے محیط ہونا، کہ ایک طرف ہوتا تو وہیں کے مسلمان سر کی طرف ہاتھ اٹھاتے جہاں وہ سروں کے مقابل ہے، باقی اطراف کے مسلمان سروں کی طرف کیونکر اٹھاتے، بلکہ سمت مقابل کے رہنے والوں پر لازم ہوتا کہ اپنے پاؤں کی طرف ہاتھ بڑھائیں، کہ ان مجسمہ کا معبود ان کے پاؤں کی طرف ہے، حاصل یہ کہ یہ شق ہر طرح باطل ہے۔

دوسری شق کہ وہ ہر جہت سے محیط ہو، اس پر یہ احاطہ عرش کے اندر اندر ہرگز نہ ہوگا، ورنہ استوا باطل ہو جائے گا، ان کا معبود عرش کے اوپر نہ ہوگا، نیچے قرار پائے گا، لاجرم عرش کے باہر سے احاطہ کرے گا، اب عرش اُن کے معبود کے پیٹ میں ہوگا، تو عرش اس کا مکان کیوں کر ہو سکتا ہے؟ بلکہ وہ عرش کا مکان ٹھہرا، اور اب عرش پر بیٹھنا بھی باطل ہو گیا، کہ جو چیز اپنے اندر ہو "اس پر بیٹھنا" نہیں کہہ سکتے، کیا تمہیں کہیں گے کہ تم اپنے دل یا جگر یا طحال پر بیٹھے ہوئے ہو؟

گمراہو! حجۃ اللہ یوں قائم ہوتی ہے۔

ضرب ۹۳:۔ اقول: شرع مطہر نے تمام جہان کے مسلمانوں کو نماز میں قبلہ کی طرف منھ کرنے کا حکم فرمایا، یہی حکم دلیل قطعی ہے کہ اللہ عزوجل جہت ومکان سے پاک ہے۔ اگر اس کے لیے ''طرف وجہت'' ہوتی تو محض باطل ومہمل ہوتا کہ اصل معبود کی طرف منھ کر کے اس کی خدمت میں کھڑا ہونا چھوڑ کر ایک اور مکان کی طرف سجدہ کرنے لگیں، حالانکہ معبود دوسرے مکان میں ہے۔ بادشاہ کا مجرائی اگر بادشاہ کو چھوڑ کر دیوان خانہ کی کسی دیوار کی طرف منھ کر کے آداب مجرا بجالائے اور دیوار ہی کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑا رہے تو بے ادب مسخرہ کہلائے گا یا مجنون پاگل، ہاں اگر معبود سب طرف سے زمین کو گھیرے ہوتا تو البتہ جہت قبلہ مقرر کرنے کی وجہ ہوتی، کہ جب وہ ہر سمت سے محیط ہے تو اس کی طرف منھ تو ہر حال میں ہوگا ہی، ادب کے طور پر ایک سمت خاص بنادی گئی، مگر معبود ایسے گھیرے سے پاک ہے، کہ یہ صورت دو ہی طور پر متصور ہے: ایک یہ کہ عرش یا فرش سب جگہیں اس سے بھری ہوں جیسے ہر خلا میں ہوا بھری ہے، دوسرے یہ کہ وہ عرش سے باہر باہر افلاک کی طرح محیط عالم ہو اور بیچ میں خلا، جس میں عرش وکرسی آسمان وزمین ومخلوقات واقع ہیں، اور دونوں صورتیں محال ہیں، پچھلی اس لیے کہ اب وہ صمد نہ رہے گا۔ صمد وہ جس کے لیے جوف نہ ہو، اور اس کا جوف تو اتنا بڑا ہوا۔ مع ہذا جب خالق عالم آسمان کی شکل پر ہوا تو تمھیں کیا معلوم کہ وہ یہی آسمان اعلیٰ ہو جسے فلک اطلس وفلک الافلاک کہتے ہیں، جب تشبیہ ٹھہری تو اس کے استحالے پر کیا دلیل ہو سکتی ہے؟ اور پہلی صورت اس سے بھی شنیع تر وبدیہی البطلان ہے، کہ جب مجسمہ گمراہوں کا وہمی معبود عرش تا فرش ہر مکان کو بھرے ہوئے ہے تو معاذ اللہ ہر گندی جگہ، مردوں کے پیٹ اور عورتوں کے رحم میں بھی ہوگا، راہ چلنے والے اُسی پر پاؤں اور جوتا رکھ کر چلیں گے، مع ہذا اس تقدیر پر تمھیں کیا معلوم کہ وہ یہی ہوا ہو جو ہر جگہ بھری ہے۔ جب احاطۂ جسمانیہ ہر طرح باطل ہوا تو بالضرورۃ ایک ہی کنارے کو ہوگا، اور شک نہیں کہ کرۂ زمین کے ہر سمت رہنے والے جب نمازوں میں کعبے کو منھ کریں گے تو سب کا منھ اس ایک ہی کنارے کی طرف نہ ہوگا جس میں تم نے خدا کو فرض کیا ہے، بلکہ ایک کا منھ ہے تو

دوسرے کی پیٹھ ہوگی، تیسرے کا بازو، ایک کا سر ہوگا تو دوسرے کے پاؤں۔ یہ شریعت مطہرہ کو سخت عیب لگانا ہوا۔ لاجرم ایمان لانا فرض ہے کہ وہ غنیٔ بے نیاز مکان وجہت و جملہ اعراض سے پاک ہے، وللہ الحمد۔

ضرب ۹۴۔ اقول: حدیث شریف میں ہے:

ینزل ربُنا کل لیلة الی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر فیقول من یدعوني فاستجیب له ۔ ہمارا رب عزوجل ہر رات تہائی رات رہے اس آسمان زیریں تک نزول کرتا اور ارشاد فرماتا ہے: ہے کوئی دعا کرنے والا کہ میں اس کی دعا قبول کروں۔

فن ہیئت میں تواتر سے ثابت ہے کہ آسمان وزمین دونوں گول ہیں، آفتاب ہر آن طلوع وغروب میں ہے، جب ایک موضع میں طلوع کرتا ہے تو دوسرے میں غروب کرتا ہے، آٹھ پہر یہی حالت رہتی ہے تو دن اور رات کا ہر حصہ بھی یوں ہی آٹھ پہر باختلاف مواضع موجود رہے گا، اس وقت یہاں تہائی رات رہی تو ایک لحظہ کے بعد دوسری جگہ تہائی رہے گی، جو پہلی جگہ سے ایک مقدارِ خفیف پر مغرب کو ہٹی ہوگی، ایک لحظہ بعد تیسری جگہ تہائی رہے گی، وعلیٰ ہذا القیاس، تو واجب ہے کہ مجسمہ کا معبود ہمیشہ ہر وقت آٹھوں پہر بارہوں مہینے اسی نیچے کے آسمان پر رہتا ہو، جب ہر وقت اسی آسمان پر رہتا ہو تو عرش پر بیٹھنے کا کون سا وقت آئے گا، اور آسمان پر اترنے کے کیا معنے ہوں گے؟ (ملخصاً رسالہ قوارع القہار فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۵۳ تا ۱۶۱)

جسم وجہت ومکان کی حامل نصوص کی توجیہ

مخالف نے اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ثابت کرنے پر یوں استدلال کیا:

"احادیث صریحہ صحیحہ سے عرش کا مکان الٰہی ہونا ثابت ہے چنانچہ بخاری کی معراج کی حدیث میں فرمایا: "**وهو في مكانه**" اور مسند احمد میں ہے: "**وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني**" (بحوالہ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۴۰)

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت نے ضرب ۹۵ سے ضرب ۱۰۷ تک ان نصوص کی تاویل وتوجیہ اور تحقیقِ حق فرمائی، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حدیث معراج میں ''**فقال وهو مكانه يا ربّ خفّف عنّا فانّ أمتي لاتستطيع هذا** ''میں ''**مكانه**'' کی ضمیر اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے، یعنی ان کے مکانِ ترقی کا ذکر ہے، کہ اسی مکان پر پہنچ کر اپنے رب سے عرض کی: الٰہی ہم سے تخفیف فرمادے کہ میری امت سے اتنی نہ ہو سکیں گی۔ نیز اس روایت کی صراحت وصحت کی جہاں تک بات ہے، امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں اس روایت کی سند ومتن پر بھی کلام نقل کیا، پھر امام ابو سلیمٰن خطابی سے نقل کیا:

وفي الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريک ايضاً لم يذكرها غيره ، وهي قوله فقال وهو مكانه ، والمكان لايضاف الى الله تعالىٰ سبحانه انما هو مكان النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ومقامه الاول الذي أقيم فيه ۔ نیز اس روایت کی سند اور متن پر متعدد وجوہ سے کلام کیا۔

اور دوسری حدیث میں ''**وعزتي وجلالي** '' کے ساتھ ''**وارتفاع مكاني** '' کا ذکر صرف امام بیہقی کی کتاب الاسماء والصفات کی ایک روایت میں ہے، وہ بھی ابن لہیعہ کی سند سے، جو جمہور علمائے جرح وتعدیل کے نزدیک متکلم فیہ راوی ہیں، نیز دیگر رواۃ کے سبب بھی حدیث ضعیف ہے، اور ضعیف روایت احکام کے متعلق قبول نہیں تو صفات الٰہی کے بارے میں کیسے مقبول ہوگی، چنانچہ امام بیہقی نے اسی کتاب الاسماء والصفات میں فرمایا:

ترک أهل النظر أصحابنا الاحتجاج باخبار الآحاد في صفات الله تعالىٰ اذا لم يكن لما انفرد منها أصل فی الكتاب او الاجماع واشتغلوا بتاويله۔

یعنی ہمارے ائمہ متکلمین اہل سنت وجماعت نے مسائل صفات الٰہیہ میں اخبار آحاد سے سند لانی قبول نہ کی جب کہ وہ بات کہ تنہا ان میں آئی اُس کی اصل قرآن عظیم یا اجماع امت سے ثابت نہ ہو، اور ایسی حدیثوں کی تاویل میں مشغول ہوئے۔

نیز یہ حدیث باقی جتنی کتابوں میں اور جس قدر سندوں سے مذکور ہے کسی میں "**وارتفاع مكاني**" کا کلمہ موجود نہیں۔

اور اگر موجود ہوں تو درج ذیل توجیہ ہو سکتی ہے کہ اس جیسی جس قدر حدیثیں ہوں جن میں مکان ومنزل ومقام جیسے کلمات ہوں تو یہ مکانت ومنزلت ومرتبہ میں شائع الاستعمال ہیں۔

اور لفظِ مکان مصدرِ میمی ہو تو مکان کا معنیٰ ''کون'' اور ''وجود'' ہوگا۔

یا ''مکانہ'' کی اضافت اضافتِ تشریفی ہے، جیسے خانہ کعبہ کو ''**بیتی**'' اور جبرئیل امین علیہ الصلاۃ والسلام کو ''**روحنا**'' فرمایا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۶۲ تا ۱۶۸)

''قوارع القہار'' کے پانچویں تپانچہ میں ان تمام نصوص وروایات کے متعلق جن میں جسم ومکان وجہت کے مثل وارد ہوا ان کا حل ذکر کیا جو اہل سنت کو یاد رکھنے کا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''جسم وجسمانیات ومکان وجہات واعضا وآلات اور اس کے مثل جو کچھ وارد ہوا ان میں جو کچھ روایۃً ضعیف ہیں اور زیادہ وہی ہیں اور صریح تشبیہ انھیں میں ملیں گی انھیں خدا کے موفق بندے جَو کے برابر بھی نہیں سمجھتے۔ اور جو روایۃً صحیح مگر خبرآحاد ہوں وہ بھی اگر متواترات سے موافق المعنی نہ ہوں تو قبول نہیں کرتے، **فان الأحاد لاتفید الاعتماد فی باب الاعتقاد ولو فرضت فی أصح الکتب بأصح الاسناد۔**
>
> رہ گئے متواترات' اور وہ چند ہی ہیں اور وہ بھی مشہور محاوراتِ عرب کے موافق قابلِ تاویل' مثلاً: ید، ووجہ، وعین، وساق، واستواء، واتیان، ونزول وغیرہا، ان میں تاویل کیجیے تو راہ روشن اور تفویض کیجیے تو سب سے احسن''۔
>
> (ملخصاً فتاویٰ رضویہ ۲۹ صفحہ ۱۷۹)

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نصوص دو قسم کی ہیں، یا تو عقائد کے متعلق قابل قبول نہیں یعنی ظنی ہوں، تو اُن کو اِس تعلق سے رد کر دیا جائے گا، یا وہ قابل رد نہیں، یعنی نصوص قطعیہ متواترات ہوں، تو اُن میں دو راستے ہیں: یا تو محاوراتِ عرب کے مطابق اس کی تاویل کریں، یا تفویض وتسلیم کی راہ اختیار کریں' یعنی: جو اُس کے ظاہر معنیٰ سمجھ آتے ہیں وہ محال ہیں ہرگز مراد نہیں، اور اصل معنیٰ مراد کیا ہے؟ وہ ہمیں نہیں معلوم، وہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ اِن نصوص میں اِن کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''اب ہدایت کی راہ یہ ہے کہ جب آیات واحادیث' عرش وکعبہ وآسمان وزمین وہر موضع ومقام کے لیے وارد ہیں تو اب تین حال سے خالی نہیں، یا تو اُن تمام میں بعض کو ظاہر پر محمول کریں اور بعض میں تفویض وتاویل کریں، یا سب ظاہر پر ہوں، یا سب میں تفویض وتاویل ۔اول: ترجیح بلا مرجح، اور اللہ عزوجل پر بلا وجہ حکم لگانا ہے، ثانی: عقلاً ونقلاً باطل کہ مکینِ واحد وقتِ واحد میں متعدد مکانات میں نہیں ہوسکتا، تو ہر جگہ ہونا اسی صورت میں بنے گا کہ ہوا کی طرح ہر جگہ بھرا ہو، اور اس سے ناپاک اور باطل بات کیا ہوگی؟ کہ ہر نجاست کی جگہ، ہر پاؤں کے تلے ہونا لازم آتا ہے، پھر جتنی جگہ مکانوں پہاڑوں سے بھری ہوئی ہے بعینہ اس میں بھی ہو تو تداخل ہے، اور نہ ہو تو اس میں کروڑوں ٹکڑے، پرزے جوف سوراخ لازم آئیں گے اور جو نیا پیڑ اُگے نئی دیوار اٹھے تیرے معبود کو سمٹنا پڑے، ایک نیا جوف اس میں اور بڑھے، اب استوا کے لیے عرش کی کیا خصوصیت رہے گی؟ لامحالہ تیسری شق ہی حق ہے، اور آیاتِ استوا سے لے کر یہاں تک کوئی آیت کوئی حدیث اس محال وبیہودہ معنی پر محمول نہیں جو ناقص اَفہام میں ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، بلکہ ان کے پاکیزہ معانی ہیں جو اللہ عزوجل کے جلال کے لائق ہیں، اور ان کی حقیقی مراد کا علم اللہ عزوجل کو سپرد ہے''۔

(ملخصاً قوارع القہار فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ تا صفحہ ۱۸۸، ۱۸۹)

کذب سے تنزیہ کی بحث

علمائے دیوبند نے کذبِ الٰہی کو ممکن قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ کو جھوٹ بولنے پر قادر مانا، جیسا کہ براہین قاطعہ میں صاف لکھا ''امکانِ کذب کا مسئلہ اب جدید کسی نے نہیں نکالا، بلکہ قدماء میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا خلف وعید جائز ہے، الیٰ ان قال: اور امکانِ کذب خلف وعید کی فرع ہے'' اور اسمعیل دہلوی نے اس پر رسالہ یکروزی میں تفصیل کی، اور کذبِ الٰہی کے ممکن ہونے پر استدلال کیا ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے اس کے جواب میں مفصل کتاب تصنیف فرمائی جس کا نام ہے: ''سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح''، اور قائلین امکانِ کذبِ الٰہی کے تمام

دلائل کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا ہے، جس کے ضمن میں صفات الٰہی کی بحث سے متعلق بہت اہم علمی مسائل کی نادر تحقیقات آ گئی ہیں، یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم کی پندرہویں جلد میں صفحہ ۳۱۱ سے صفحہ ۴۵۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ ذیل میں ہم اس کتاب کے اہم مباحث کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے'' کا مفہوم

اللہ تعالیٰ کی تمام صفات صفاتِ کمال ہیں، اور جس طرح اللہ تعالیٰ سے صفاتِ کمال کا سلب ممکن نہیں، اسی طرح اُس کے لیے صفاتِ نقص کا ثبوت بھی ممکن نہیں، اور صفت کا بروجہ کمال ہونا یوں کہ جس قدر چیزیں اس کے تعلق کے قابل ہیں اُن کا کوئی ذرہ اُس کے احاطۂ دائرہ سے باہر نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ موجود و معدوم و موہوم کوئی بے تعلق نہ رہے اگرچہ صلاحیت تعلق نہ رکھتی ہو۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ** (۱۰۲/۶) یہاں ہر چیز سے صرف حوادث مراد ہیں قدیم یعنی ذات وصفات الٰہی مخلوقیت سے پاک ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: **إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيْرٌ** (۱۹/۶۷) وہ ہر چیز دیکھتا ہے، یہ تمام موجودات قدیمہ و حادثہ سب کو شامل ہے مگر معدومات خارج ہیں دیکھے جانے کی صلاحیت موجود ہی میں ہے معدوم کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

تیسری جگہ ارشاد ہے: **وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ** (۱۲۰/۵) وہ ہر چیز پر قدرت والا ہے۔ یہ موجود و معدوم سب کو شامل بشرط حدوث وامکان، کہ واجب ومحال لائق مقدوریت نہیں۔

چوتھی جگہ ارشاد ہے: **وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ** (۲۹/۲)، وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔ یہ واجب وممکن وقدیم وحادث وموجود ومعدوم وموہوم سب کو شامل ہے، جس کے دائرے سے کچھ خارج نہیں۔

ان چاروں مقامات پر ''كُلُّ شَيْءٍ'' ہے، مگر ہر صفت نے اپنے ہی دائرے کی چیزوں کا

احاطہ کیا ہے، تو جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے دائرۂ خلق میں نہ آنے سے اللہ کی خالقیت میں نقص نہیں آتا' یا معدومات کا دائرۂ ابصار سے باہر ہونا احاطہ بصر الٰہی میں باعث فتو رنہ ہوا، فتور جب ہوتا کہ کوئی مبصَر خارج رہ جاتا، اِسی طرح صفتِ قدرت میں وہ تمام چیزیں جو وجود کے قابل ہوں گی داخل ہوں گی، کوئی ممکن احاطۂ قدرت سے جدا نہ ہوگا، رہے واجبات ومحالاتِ عقلیہ تو ان کو قدرت شامل نہ ہو تو اس کی قدرت میں کوئی نقص نہیں آتا کہ یہ اصلاً تعلقِ قدرت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

محالات وواجبات پر عدمِ قدرت عجز نہیں

سبحان اللہ! محال کے معنی ہی یہ ہیں کہ کسی طرح موجود نہ ہو سکے، اور مقدور وہ کہ قادر چاہے تو موجود ہو جائے، پھر یہ دونوں کیوں کر جمع ہو سکتے ہیں۔ اور اس کے سبب یہ سمجھنا کہ کوئی شے دائرۂ قدرت سے خارج رہ گئی محض جہالت ہے۔ کہ محالات کا ذات اور مصداق سے کوئی تعلق ہی نہیں، حتیٰ کہ فرض وتجویز عقلی میں بھی نہیں، تو اصلاً یہاں کوئی شے تھی ہی نہیں جسے قدرت شامل نہ ہوئی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ عوام کو بہکانے کے لیے یہ جو کہتے ہیں کہ کذب یا فلاں عیب پر اللہ عزوجل کو قادر نہ مانا تو معاذ اللہ عاجز ٹھہرا اور ''**إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ**'' کا انکار ہوا' یہ سب عیاری اور بہکانے کی تدبیر ہے۔

قدرتِ الٰہی صفتِ کمال ہو کر ثابت ہوئی ہے، نہ معاذ اللہ صفتِ نقص وعیب، اگر محالات پر قدرت مانیے تو ابھی انقلاب ہوا جاتا ہے، وجہ سنیے، جب کسی محال پر قدرت مانی تو واجب کہ سب محالات زیرِ قدرت ہوں، کہ محال محال سب ایک سے ہیں اور تمہارے مطابق جس محال کو مقدور نہ کہیے اتنا ہی عجز وقصور سمجھیے، من جملہ محالات سے سلبِ قدرتِ الٰہیہ ہے تو لازم کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کھو دینے اور خود کو عاجز بنا لینے پر قادر ہو، اچھا عموم قدرت مانا کہ اصل قدرت ہی ہاتھ سے گئی، یوں ہی من جملہ محالات' عدمِ باری عزوجل بھی ہے، تو اس پر بھی قدرت لازم، اب باری عزوجل واجب الوجود نہ ٹھہرا، تعمیم قدرت کی بدولت الوہیت ہی پر ایمان گیا۔ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔

ثابت ہوا کہ محال پر قدرت ماننا باری تعالیٰ کو سخت عیب لگانا اور تعمیم قدرت کے پردے میں اصل قدرت بلکہ نفس الوہیت سے منکر ہو جانا ہے۔

کذبِ الٰہی کے محال ہونے پر اجماع

امتناعِ کذبِ الٰہی پر تمام اشعریہ و ماتریدیہ کا اجماع ہے، بلکہ معتزلہ وغیرہ فِرَق باطلہ بھی اس میں اہل حق کے ساتھ ہیں۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت نے ''سبحان السبوح'' میں درج ذیل کتبِ کلامیہ سے تیس عبارتیں پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں رہا ہے: شرحِ مقاصد، شرحِ عقائد نسفیہ، طوالع الانوار، مواقف وشرح مواقف، مسامرہ، تفسیر کبیر للرازی، تفسیر بیضاوی، تفسیر مدارک، تفسیر علامہ ابوالسعود عمادی، تفسیر روح البیان، شرح السنوسیۃ، شرح مواقف للابہری، شرح عقائد جلالی، کنز الفوائد، شرح فقہ اکبر لعلی القاری، مسلم الثبوت، شرح مسلم الثبوت للسہالی، فواتح الرحموت، تفسیر عزیزی۔ چند عبارتیں درج ذیل ہیں:

شرح مقاصد میں ہے: **الكذب محال باجماع العلماء لأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالىٰ محال.** (۱۰۴/۲) کذب باجماع علما محال ہے، کیوں کہ کذب باتفاق عقلاء نقص ہے جو اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

شرح عقائد نسفی میں ہے: **كذب كلام الله تعالىٰ محال.** (صفحہ ۷۱ مطبوعہ دارالاشاعت قندھار) کلام الٰہی کا جھوٹ ہونا محال ہے۔

مواقف میں ہے: **انه تعالىٰ يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلأن الكذب قبيح وهو سبحانه لايفعل القبيح وأما عندنا فلأنه نقص والنقص على الله محال اجماعاً** (المقصد السابع بحث انه تعالىٰ متكلم) یعنی اللہ تعالیٰ پر کذب اتفاقاً محال ہے، معتزلہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ کذب قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح فعل نہیں کرتا، ہمارے نزدیک اس وجہ سے کہ یہ نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر اجماعاً محال ہے۔

مسایرۃ میں ہے: **يستحيل عليه تعالىٰ سمات النقص كالجهل والكذب.** (صفحہ ۳۹۳) یعنی اللہ تعالیٰ پر عیب کی تمام نشانیاں جیسے جہل وکذب سب محال

ہیں۔

فواتح الرحموت میں ہے: **اللہ تعالیٰ صادق قطعاً لاستحالۃ الکذب ھناک۔** (۱/۶۲) یعنی اللہ تعالیٰ یقیناً سچا ہے، کہ وہاں کذب کا امکان ہی نہیں۔

اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہونے پر علمائے اہل سنت کے دلائل:

اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے کذب باری کے محال ہونے اور امکان کذب کے باطل ہونے پر تیس دلیلیں دی ہیں، جن میں پانچ کتبِ علما سے اخذ کی ہیں اور پچیس دلیلوں کا خود اضافہ فرمایا، جن پانچ کو دیگر کتب سے اخذ کر کے درج فرمایا وہ یہ ہیں:

پہلی دلیل:

کذب عیب ہے اور ہر عیب باری تعالیٰ کے حق میں محال۔ یہ دلیل اکثر کتب کلامیہ میں مذکور فرمائی گئی۔

دوسری دلیل:

کذبِ الٰہی ممکن ہو تو اسلام پر وہ طعن لازم آئیں گے کہ اٹھائیں نہ اٹھیں، قرآن کریم و وحی حکیم، حشر ونشر وحساب وکتاب وجنت ونار وثواب وعذاب کسی پر یقین کی کوئی راہ نہ پائیں۔ ممکن وہی ہے جسے وجود وعدم سے یکساں نسبت ہو، خواہ کتنا ہی مستبعد ہو، مگر عقل عدم وقوع پر جزم نہیں کر سکتی، کہ ہر ممکن مقدور، اور ارادۂ الٰہیہ امر غیب ہے جس تک عقل کی رسائی نہیں، پھر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اگر چہ کذب زیر قدرت ہے مگر مجھے ارادۂ الٰہیہ معلوم ہے کہ ازل سے ابد تک نہ بولے گا، جہاں صاحبِ ارادہ جل مجدہ خود خبر دے کہ فلاں امر ہم کبھی صادر نہ فرمائیں گے وہیں ایسا کہہ سکتے ہیں، جیسے: **لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھَا.** اور **یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَایُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ۔** بلکہ زید بکر کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ فلاں کام وہ کر تو سکتا ہے لیکن کبھی نہ کرے گا۔

خلاصہ یہ کہ جب کذب عقلاً ممکن تو استحالہ عقلی تو تم نے خود نہ مانا، رہا استحالہ شرعی، وہ تو دلیل شرع سے مستفاد ہوگا، اور دلائل شرع سب کلام الٰہی کی طرف منتہی، تو جس کلام الٰہی سے کذب

الٰہی کا استحالہ ثابت کیجیے پہلے اسی کلام الٰہی کے صدق کا وجوبِ شرعی ثابت کیجیے، لاجرم دور یا تسلسل سے چارہ نہیں۔ اب عقلی وشرعی دونوں استحالے اٹھ گئے اور اللہ تعالیٰ کی بات معاذ اللہ زید وعمرو کی سی بات ہوکر رہ گئی۔ **تَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْراً** . یہ دلیل شرح مقاصد سے اخذ کی گئی ہے۔

تیسری دلیل:

مواقف وشرح مواقف میں ہے: **وايضاً فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه سبحانه أن نكون نحن أكمل منه في بعض الاوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا.** یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب واقع ہوتو لازم آئے گا کہ ہم اس سے اکمل ہوجائیں، یعنی جس وقت ہم اپنے کلام میں سچے ہوں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کذبِ باری ممکن ہوتو بندے کا جزوی طور پر اللہ سے اکمل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ کسی امر واقع کے متعلق ممکن ہے کہ کوئی سچی خبر دے، کوئی جھوٹی خبر دے، تو جو سچی خبر دے گا وہ خاص اس خبر کے متعلق جھوٹی خبر دینے والے سے افضل ہوگا، اگر چہ دیگر ہزاروں وجوہ سے مفضول ہو۔ تو اللہ کے لیے معاذ اللہ کذب ماننے سے کسی خاص امر واقع میں یہ صورت حال ہوسکتی ہے کہ بندہ افضل ہوا اور وہ مفضول، معاذ اللہ رب العلمین۔

چوتھی دلیل:

جب اہل سنت کے نزدیک اللہ عزوجل کا صدق ازلی ہے، تو کذب محال، کہ ہر ازلی ممتنع الزوال ہے، کہ مخالفین بھی اللہ عزوجل کو صادق بالفعل مانتے ہیں، اگر چہ صادق بالضرورۃ ہونے سے صاف انکار کرتے ہیں۔ جب کذب ممکن جانا اور امکان جانبِ مخالف سے سلبِ ضرورت کا نام ہے تو لاجرم باری تعالیٰ کے صادق ہونے کو ضروری نہ مانا، مگر صادق بالفعل ماننے سے ہی ان کا مذہب باطل ہوگیا، کیوں کہ جب وہ صادق ہے اور صدق مشتق قیام مبدء کو مستلزم، تو واجب کہ صدق اس کی ذات پاک سے قائم، اور ذاتِ الٰہی سے قیامِ حوادث محال، تو ثابت کہ صدقِ الٰہی ازلی ہے۔ اس کا افادہ امام رازی نے فرمایا۔

پانچویں دلیل:

اگر باری تعالیٰ کذب سے متصف ہوسکے تو اس کا کذب اگر ہوگا تو قدیم ہی ہوگا، کہ اس کی کوئی صفت حادث نہیں۔ اور جو قدیم ہے معدوم نہیں ہوسکتا تو لازم کہ صدق الٰہی محال ہو جائے حالانکہ یہ بالبداہۃ باطل تو کذب سے اتصاف ناممکن۔ یہ دلیل تفسیر کبیر ومواقف وشرح مقاصد میں ہے۔

کذب الٰہی کے استحالہ پر اعلیٰ حضرت کے دلائل

ان پانچ دلیلوں کے بعد پچیس دلیلیں اپنی طرف سے اضافہ فرمائیں، جن میں زیادہ تر منطقی اور عقلی استدلالات پر مبنی ہیں، اور یقین کا افادہ کرتی ہیں، ہم یہاں چند دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

چھٹی دلیل:

کلام الٰہی ازل میں بایجاب کلی حق تھا یا معاذ اللہ اس کا بعض باطل، یا نہ حق نہ باطل؟ شق ثانی تو کفر صریح، اور شق ثالث میں مطابقت ولامطابقت دونوں کا ارتفاع، اور وہ قطعاً محال، تو لامحالہ شق اول متعین۔

ساتویں دلیل:

امکانِ کذب اس کی فعلیت بلکہ دوام بلکہ ضرورت کو مستلزم ہے، کیوں کہ اگر کلام نفسی ازلی ابدی جو مستحیل التجدد ہے کذب پر مشتمل نہ ہو تو کلامِ لفظی کا کذب ممکن نہیں، ورنہ وجودِ دال بلامدلول لازم آئے اور یہ محال، اور جب کلام لفظی میں کذب ممکن نہ ہو تو نفسی میں بھی ممکن نہیں، ورنہ باری عزوجل کا عجز عن التعبیر لازم آئے، لاجرم امکانِ کذب ماننے والا اپنے رب کو واقعی کاذب مانتا اور اس کے کلام نفسی میں کذب موجود بالفعل جانتا ہے۔

آٹھویں دلیل:

صدقِ الٰہی صفت قائمہ بذات کریم ہے، ورنہ مخلوق ہوگا کہ ذات وصفات کے سوا سب مخلوق ہیں، اور ہر مخلوق عدم سے مسبوق، تو لازم کہ غیر متناہی دور میں ازل میں اللہ تعالیٰ سچا نہ ہو۔

اور جب صدق صفت قائمہ بالذات ہے اور صفات مقتضائے ذات اور مقتضائے ذات میں تغیر محال، کہ اس میں تغیر ذات میں تغیر کا مقتضی ہوگا جو محال ہے تو لاجرم کذب منافی ذات ہوا اور منافی ذات کا وقوع نافیٔ ذات، اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ ہوسکتا ہے۔

نویں تا تیئسویں دلیل:

ثابت ہو چکا کہ صدق صفت قائمہ بالذات ہے، کذب ممکن ہو تو صفت ہی ہو کر ممکن ہوگا، اب استحالے دیکھیں:

(۹) لازم کہ کذبِ الٰہی موجود بالفعل ہو، کہ صفات باری میں صفت منتظرہ غیر واقعہ ماننا باطل، ورنہ تاثر بالغیر یا تخلف مقتضی یا تاخر اقتضا یا حدوث مقتضی لازم آئے، تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

(۱۰) واجب ہوگا کہ کذب واجب ہو، کہ صفات الٰہیہ سب واجب للذات ہیں۔

(۱۱) تو صدق الٰہی محال ٹھہرے کہ وجوبِ کذب امتناعِ صدق ہے۔

(۱۲) تو کذب صفتِ کمال ہو، کیوں کہ صفاتِ باری تعالیٰ سب صفاتِ کمال ہیں۔

(۱۳) بلکہ صدق صفتِ نقصان ہو کہ وہ عدمِ کذب کو مستلزم۔

(۱۴) صدقِ کلی اور کذبِ جزئی جب دونوں صفت ہوں (کہ وہ ہر خبر میں بالفعل صادق ہے اور مخالف بعض اخبار میں کاذب ہونا ممکن مانتا ہے) اور دونوں ممکن تو دونوں واجب ہوں گی تو اجتماع نقیضین ہوگا۔

(۱۵) تو دونوں محال، (کہ ایک کا وجوب اس کی ضد کو محال کرتا ہے،) تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

(۱۶) بلکہ یہ دونوں مل کر بیک وقت اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں لازم آئیں گے۔

(۱۷) یوں ہی (صدق و کذب) دونوں کمال ہوں گے۔

(۱۸) تو دونوں صفت نقصان۔

(۱۹) تو دونوں مجمع کمال ونقصان۔

(۲۰) جب دونوں صفت تو دونوں مقتضیٰ ہوں گے، (اور ضدین کا مقتضیٰ ہونا محال ہے)

(۲۱) تو دونوں منافی، (کہ ہر ایک اپنی ضد کا منافی ہے)

(۲۲) تو (صدق وکذب) دونوں جامع اقتضا وتنافی۔

(۲۳) جب دونوں مقتضیٰ تو وجودِ ذات مستلزم اجتماع نقیضین، اور جس کا وجود مستلزمِ محال ہو وہ خود محال، تو بر تقدیر امکانِ کذب' وجودِ باری تعالیٰ معاذ اللہ محال ٹھہرتا ہے۔

چوبیسویں دلیل:

بالفرض اگر کذب کو عیب ونقص نہ مانیں تو اتنا تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی کمال نہیں، اور عقل سلیم شاہد ہے کہ باری عزوجل کے لیے ایسی شے کا ثبوت بھی محال ہے جو کمال سے خالی ہو اگرچہ نقص نہ ہو۔

پچیسویں دلیل:

''مطلق کذب'' پر قدرت ہو تو ''کذبِ مطلق'' پر بھی قدرت ہوگی، کہ بعض کلام میں کذب پر قدرت ہو بعض میں نہ ہو اس کا کوئی معنی نہیں، اور قرآن کلام اللہ قطعاً حق ہے جس کے بعض قضایا مثلاً: ''لا الٰہ الا اللہ''، اور ''محمد رسول اللہ'' کا صادق ہونا بے توقفِ شرع دلیلِ عقلی سے ثابت ہے، تو واجب کہ قرآن عظیم مقتضائے ذات نہ ہو، ورنہ کذبِ مطلق مقدور نہ رہے گا کہ (یہ) کلام ہرگز کاذب نہیں ہوسکتا، اور ذات ومقتضائے ذات کے سوا سب حادث ومخلوق، تو کذب الٰہی کا ممکن ماننا قرآن عظیم کلام اللہ کے حادث ومخلوق ماننے کو مستلزم۔

چھبیسویں دلیل:

ترجیح بلا مرجح باطل ہے، تو اگر کذب ممکن ہو ہر فردِ کذب قدرتِ الٰہی میں ہوگا، تو ہر فردِ صدق مقدور ہوگا، ورنہ صدق فی البعض واجب یا محال ہوگا تو کذب فی البعض محال یا واجب، حالانکہ ہر فردِ کذب مقدور مانا تھا، ہذا خلف۔ پس صدق وکذب کا ہر ہر فرد مقدور ہوا اور ہر مقدور حادث تو کلام الٰہی سے مطابقت ولا مطابقت دونوں مرتفع، اور یہ بداہۃً محال۔

ستائیسویں دلیل:

بہت خوش نصیب چہرۂ انور حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیکھ کر ایمان لائے کہ **"لیس ھذا وجہ الکذّابین"** یہ منہ جھوٹ بولنے والے کا نہیں۔ یہ اس کے حبیب کا پیارا منہ تھا جس پر بہارِ دو عالم نثار۔ پاکی وقدوسی ہے اس کے وجہِ کریم کے لیے، واللہ اگر آج حجاب اٹھا دیں تو ابھی کھلتا ہے کہ اس کے وجہِ کریم پر امکانِ کذب کی تہمت کس قدر جھوٹی تھی، مخاطب اسے دلیل خطابی کہے مگر میں اسے حجت ایقانی لقب دیتا ہوں۔

اٹھائیسویں دلیل:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيلًا** (۱۲۲/۴) اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے۔ یہ ارشاد اس بات کی دلیل ہے کہ کذبِ الٰہی محالِ عقلی ہے، کیوں کہ اس کا معنی ہے کہ مولیٰ عزوجل کی بات سب کی باتوں سے زیادہ صادق ہے، جس کے صدق کو کسی کلام کا صدق نہیں پہنچتا۔ ظاہر کہ صدق کلام اصلاً قابل تشکیک نہیں کہ کسی وجہ سے اس میں تفاوت مان سکیں، سچی باتیں سچ ہونے میں سب یکساں ہیں اور ذرا بھی فرق ہوا تو سرے سے سچ ہی نہ رہا ''اصدق'' کہاں سے صادق آئے گا؟ قرآن عظیم نے فرمایا: ''محمد رسول اللہ''، اور یہی کلمہ ہم بھی کہتے ہیں، کیا وہ جملہ ''محمد رسول اللہ'' جو قرآن میں آیا زیادہ مطابق واقع ہے اور ہم نے جو کہا ''محمد رسول اللہ'' کم مطابق ہے؟ حاشا، تو ثابت ہوا کہ اصدقیت بمعنی اشد مطابقۃ للواقع معقول نہیں۔ ہاں ایک تفاوت متصور ہے اور اس تشکیک اصدق وصادق میں وہی مقصود ہے، جس کو دو طرح بیان کیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ وقعت وقبول میں زائد ہے، مثلاً رسول کی بات ولی کی بات سے زیادہ سچی ہے، یعنی ایک کلام کہ ولی سے منقول اگر وہی کلام بعینہ رسول سے ثابت ہو جائے قلوب میں وقعت اور دلوں میں طمانیت اور زیادہ پیدا کرے گا۔ دوسرا یہ کہ احتمالِ کذب سے ابعد ہونا، مثلاً مستور کی بات سے عادل کی بات صادق تر ہے، یعنی بہ نسبت اس کے احتمالِ کذب سے زیادہ دور ہے۔ اب آیت کریمہ کا مفاد یہ ہوا کہ اللہ عزوجل کی بات ہر بات سے زیادہ احتمالِ کذب سے پاک ومنزہ ہے، کوئی خبر اور کسی کی خبر اس امر میں اس کے مساوی نہیں ہوسکتی، اب

خبر اہل تواتر کو دیکھتے ہیں تو وہ بداہۃً علم قطعی یقینی غیر محتمل النقیض کو مفید ہوتی ہے جس میں عقل کسی طرح تجویز خلاف روا نہیں رکھتی، اگر چہ نفس ذات خبر و مخبر کے اعتبار سے امکانِ ذاتی باقی ہے، کہ ان کا اتفاق علی الکذب قدرتِ الٰہیہ سے خارج نہیں۔ اسے ذہن میں رکھتے ہوئے اب کلام باری تعالیٰ کی طرف چلیے، یہاں امکانِ کذب ماننے کے بعد "کلام ربانی" اور "خبر اہل تواتر" ہم پلہ ہوں گے، کہ جیسا احتمالِ کذب اس کلام پاک میں نہیں ویسا خبر تواتر میں بھی نہیں، اور بنظر امکانِ ذاتی جو احتمال عقلی خبر تواتر میں ہے وہ بعینہ کلام الٰہی میں بھی باقی، پھر کلام الٰہی کو سب کلاموں سے "اصدق" کہنا کیسے درست ہوگا؟ برخلاف عقیدہ اہل سنت یعنی کذبِ الٰہی کے ممتنع عقلی ہونے کی تقدیر پر کلام مولیٰ تعالیٰ میں کسی طرح احتمال کذب کا امکان نہیں، بخلاف خبر تواتر کے کہ احتمالِ امکانی رکھتی ہے، اور یہ بات قطعاً صرف اسی کے کلام کے ساتھ خاص ہے، محال ہے کہ کوئی شخص ایسی صورت نکال سکے کہ غیر خدا پر کذب محال عقلی ہو جائے۔

انتیسویں دلیل:

ارشادِ الٰہی ہے: **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ** (۱۹/۶)۔ اے نبی! تو کافروں سے پوچھ، کون ہے جس کی گواہی سب سے بڑی ہے، تو خود ہی فرما کہ اللہ۔ یہاں صاف ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل کی گواہی سب گواہیوں سے اکبر و اعظم و اعلیٰ ہے، اب اگر معاذ اللہ امکانِ کذب کو دخل دیجیے تو ہر گز شہادتِ الٰہی کو شہادتِ اہل تواتر پر تفوق نہیں، کہ جو یقین اس سے ملے گا اس سے بھی مہیا، اور جو احتمال اُس میں باقی اس میں بھی پیدا، تو قرآن پر ایمان لانے والے کو اس کے سوا چارہ نہیں کہ مذہب مہذب اہل سنت کی طرف رجوع کرے اور اللہ تعالیٰ کے امکانِ کذب سے براءت پر ایمان لائے۔

تیسویں دلیل:

"وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا" سے انوکھا استدلال:

ارشادِ الٰہی ہے: **وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا، لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ** ۔ (۱۱۵/۶) اس کا مطلب مفسرین نے یہ بتایا کہ کلام الٰہی صدق کے

آخری درجے تک پہنچا ہوا ہے۔ صدق کے درجات یہ ہیں:

پہلا درجہ:

روایات وشہادات میں جھوٹ سے بچے، **مگر** ہنسی مزاح میں یا عبث کے طور پر کذب کا استعمال کرتا ہو جیسے کوئی کہے: ''آج مسجد میں لاکھوں لوگ تھے''، ایسا کہنے والا کاذب نہیں مانا جاتا، نہ گنہگار ہوتا ہے، نہ مردود الروایۃ۔

دوسرا درجہ:

لغو وعبث جھوٹوں سے بچے، **مگر** نثر ونظم میں ایسے شاعرانہ خیالات ظاہر کرے جن کا واقعہ سے کوئی تعلق نہ ہو۔

تیسرا درجہ:

ان سے بھی پرہیز کرے، **مگر** وعظ وتمثیل میں ایسے امور بیان کرے جو حقیقت پر مبنی نہیں، جیسے: کلیلہ ودمنہ کی روایتیں کہ سب کو معلوم کہ نصیحت کے لیے یہ تمثیلی باتیں ہیں، جن سے دینی منفعت مقصود ہے، پھر بھی چونکہ واقعہ کے مطابق نہیں لہٰذا قرآن مجید کو ''اساطیر الاولین'' کہنا کفر ہوا۔

چوتھا درجہ:

ہر قسم کی حکایات سے بچے، **مگر** سہو وخطا کے طور پر خلافِ واقع حکایت ہوسکتی ہو، یہ درجہ خاص اولیاء اللہ کا ہے۔

پانچواں درجہ:

اللہ عزوجل سہواً وخطاءً بھی صدور کذب سے محفوظ رکھے **مگر** امکان وقوعی باقی ہو، یہ درجہ صدیقین کا ہے۔

چھٹا درجہ:

معصوم من اللہ ومویدبالمعجزات ہو کہ کذب کا امکانِ وقوعی بھی نہ رہے، **مگر** نظر بہ **نفس** ذات، امکانِ ذاتی ہو، یہ رتبہ حضراتِ انبیاومرسلین علیہم الصلاۃ والسلام اجمعین کا ہے۔

ساتواں درجہ:

کذب کا امکانِ ذاتی بھی نہ ہو، بلکہ محالِ عقلی ہو، یہ انتہائی درجۂ صدق ہے، جس کے آگے کوئی درجہ متصور نہیں۔ تو جب قرآنِ مجید نے رب عزوجل کے صدق کو انتہائی درجے پر قرار دیا تو لازم کہ جس طرح اس سے صدورِ ظلم محالِ عقلی ہے اسی طرح صدورِ کذب بھی محالِ عقلی ہو، ورنہ صدقِ الٰہی غایت تک نہ پہنچا ہوگا، اور اس کے اوپر ایک اور درجہ بھی ہوگا۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۳۲ تا ۳۵۸)

تنزیہ سوم: امکانِ کذبِ الٰہی کے دلائل کا رد:

اسماعیل دہلوی نے رسالہ یکروزی میں امکانِ کذب کے دلائل بیان کیے:

اسماعیل دہلوی کی پہلی دلیل

اگر کذبِ الٰہی محال ہو اور محال پر قدرت نہیں تو اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر نہ ہوگا، حالانکہ اکثر آدمی اس پر قادر ہیں تو آدمی کی قدرت اللہ کی قدرت سے بڑھ گئی، یہ محال ہے، تو واجب کہ اس کا جھوٹ بولنا ممکن ہو۔

اس کا رد:

اولاً: انسان کے اعمال واقوال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، انسان کو کسب کا اختیار ہے، اس کے سارے افعال، اللہ کی ہی قدرت سے واقع ہوتے ہیں، یہ بڑا فریب ہے کہ آدمی کا فعل قدرتِ الٰہی سے جدا مانے، یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ تو انسان کی قدرت اللہ کی قدرت سے کیسے بڑھ جائے گی؟

ثانیاً: انسان خود جھوٹ بولنے پر قادر ہے، اللہ تعالیٰ سے بلوانے پر نہیں، قدرت بڑھنا تو جب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ آدمی سے جھوٹ بلوانے پر قابو نہ رکھتا، اللہ اپنے کذب پر قادر نہ ہو تو انسان کو اس رب جلیل کے کذب پر کب قدرت تھی؟ کہ اس کی قدرت، قدرتِ الٰہی سے بڑھ گئی۔ یعنی یہاں دو چیزیں ہیں: کذبِ انسانی اور کذبِ ربانی، کذبِ انسانی پر انسان کو مجازاً قدرت ہے اور حق تعالیٰ کو حقیقۃً، رہا کذبِ ربانی، اس پر نہ قدرتِ انسانی نہ قدرتِ ربانی، تو انسان کی قدرت

کس بات میں معاذ اللہ قدرتِ ربانی سے بڑھ گئی؟۔

ثالثاً: محال پر قدرت ماننا اللہ عزوجل کو سخت عیب لگانا ہے، بلکہ اس کی خدائی سے منکر ہونا ہے، ابن حزم ظاہری نے الملل والنحل میں لکھا: ''اللہ تعالیٰ اپنے لیے بیٹا بنانے پر قادر ہے، کہ قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا''۔ اس دلیل کو متکلمین نے رد کیا کہ عجز تب لازم آتا ہے جب ایسی چیز پر قدرت نہ ہو جو احاطۂ قدرت میں آتی ہو، محالِ عقلی کے اندر قدرت سے تعلق کی صلاحیت نہیں، تو قدرت میں عجز نہیں۔

رابعاً: اگر یہ دلیل مان لیں کہ آدمی جو کچھ کرسکے خدا بھی اپنی ذات کے لیے کرسکتا ہے، اور معلوم ہے کہ نکاح اور زوجہ سے ہم بستری اور رحم میں ایصالِ نطفہ قدرتِ انسانی میں ہے، تو واجب ہوگا کہ خدا بھی یہ کام کرسکے، معاذ اللہ! ورنہ آدمی کی قدرت بڑھ جائے گی، اگر یہ ممکن ہو تو خدا کے لیے بچہ ہونا ممکن، اور خدا کا بچہ خدا ہی ہوگا تو دو خدا کا امکان ہوا، اور جب ایک ممکن تو کروڑوں ممکن، کہ قدرتِ خدا لامحدود ہے۔

خامساً: آدمی کھانا کھاتا ہے، پانی پیتا ہے، پاخانہ پیشاب کرتا ہے، آدمی قادر ہے کہ نہ دیکھنا چاہے تو آنکھیں بند کرلے، خود کو آگ میں یا دریا میں ڈال دے، رافضی وہابی ہوجائے، تمہارے مطابق خدا بھی یہ سب باتیں کرسکتا ہے ورنہ عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں۔

اسماعیل دہلوی کی دوسری دلیل

عدمِ کذب' اللہ تعالیٰ کی صفتِ مدح ہے، بخلاف گونگے اور پتھر کے، کہ ان کی کوئی عدمِ کذب سے مدح نہیں کرتا، ظاہر ہوا کہ کمال یہی ہے کہ ایک شخص جھوٹے کلام پر قادر تو ہو لیکن مصلحت اور حکمت کے تقاضے کے طور پر ایسا نہ کرے، ایسا ہی شخص عدمِ کذب سے ممدوح ہوگا، برخلاف جس کی زبان ماؤف ہو' کہ جھوٹا کلام کر ہی نہیں سکتا، یا کوئی اس کا منھ بند کردیتا، یا گلا دبا دیتا ہو، ایسے لوگ جھوٹ نہ بولنے سے قابلِ مدح نہیں۔

اس کا رد:

اس استدلال کے رد میں ماہر علم کلام امام احمد رضا قدس سرہ نے ''تازیانہ'' کے نام سے رد

کے ۳۵ تازیانے لگائے اور سب ایسے مفصل ومدلل کہ قاری پڑھتا جائے اور دلائل کی ایک حیرت انگیز دنیا کی سیر کرتا جائے، ہم ذیل میں ان کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

تازیانہ ا:

اس دلیل نے تو تمام عقائدِ تنزیہ وتقدیس کی جڑ کاٹ دی۔ اصولِ اسلام کے ہزاروں عقیدے باطل وبے دلیل ہوگئے، کیوں کہ ان عقائد پر مسلمانوں کے ہاتھ میں یہی دلیل تھی کہ اللہ عزوجل پر نقص وعیب محال بالذات ہیں، اب یہ مبنٰی ہی نہ رہا تو خدا کا عاجز، جاہل، احمق، کاہل، اندھا، بہرا، ہکلا، گونگا سب کچھ ہونا ممکن ہوا۔ کھانا، پینا، اونگھنا، سونا، بیمار ہونا، بچہ جننا، مرجانا اور مر کے پھر پیدا ہونا سب جائز ہوگئے۔ شرح مواقف میں ہے کہ ہمارے لیے معرفت صفاتِ باری کے لیے صرف دو راستے ہیں، افعالِ الٰہی سے استدلال، اور یہ کہ اس پر عیوب ونقائص محال، دوسرا راستہ تم نے بند کردیا، مثلاً: نصوصِ شرعیہ میں کہیں تصریح نہیں کہ باری عزوجل اَعراض واَمراض وبول وبراز سے پاک ہے، اس کا ثبوت کیا ہوگا؟ اور نصوص جن صفات کے متعلق ہیں وہ بھی محض وقوع اور عدمِ وقوع پر دلیل دیں گے، وجوب واستحالہ وازلیت وابدیت کہاں سے ثابت کروگے؟۔ **"بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"**، اور **"عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ"** سے علم وقدرت تو ثابت، یہ کیسے ثابت ہوگا کہ ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے؟۔ **"وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ"**. **"لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ"**، کا اتنا حاصل کہ کھاتا، پیتا، سوتا، اونگھتا نہیں، یہ تو نہ ثابت ہوسکے گا کہ یہ امور اس پر محال ہیں، غرضیکہ ہزار ہا صفاتِ ثبوتیہ وسلبیہ کی دلیل یہی یقینی عقلی بدیہی اجماعی ایمانی مسئلہ ہے کہ باری تعالیٰ پر عیب ومنقصت محال بالذات ہے، جب یہی ہاتھ سے گئی تو سب کچھ جاتا رہا، نہ دین رہا نہ عقل، نہ ایمان نہ نقل۔ ہاں وہابیہ نجدیہ کو دعوتِ عام ہے کہ اپنے امام کی اِسی دلیل کو مان کر ذرا بتائیں کہ ان کا معبود بول وبراز سے بھی پاک ہے یا نہیں؟ حاش للہ، امتناع تو امتناع، عدمِ وقوع کے بھی لالے پڑیں گے۔ آخر قرآن وحدیث میں تو کہیں اس کا ذکر نہیں، نہ افعالِ الٰہی اس کی نفی پر دلیل۔ مسلمانوں نے دیکھا کہ اس طائفہ نے ایسا بیج بویا کہ لاکھوں عقائد اسلام کو ڈبو دیا، پھر دعویٰ ہے کہ دنیا بھر میں ہم ہی موحد ہیں، باقی

سب مشرک۔ سچا معبود جل وعلا پاک منزہ وسبوح وقدوس ہے جس کے لیے تمام صفاتِ کمالیہ ازلاً ابداً واجب للذات ہیں، اور اصلاً کسی عیب سے ملوث ہونا قطعاً جزماً محال بالذات۔ یہ وہابیہ کا خدائے موہوم ہے جو اپنے لیے عیوب وفواحش پر قدرت تو رکھتا ہے مگر لوگوں کے شرم ولحاظ یا ہمارے سچے خدا کے قہر وغضب سے ڈر کر باز رہتا ہے۔

تازیانہ۲:

اس نے باری عز وجل کا نقائص سے ملوث ہونا صرف ممکن نہیں، بلکہ ناقص بالفعل جانا ہے، کیونکہ جب اس نے اللہ تعالیٰ پر عیب ونقصان کا امکان مانا اس کا مطلب ہوا کہ کمالات کو اس کا مقتضائے ذات نہ جانا، تو کمال حقیقی سے بالفعل خالی اور حقیقۃً ناقص ہوا۔

تنبیہ: دوسری کتاب ''ایضاح الحق'' میں مسائلِ تنزیہ وتقدیسِ باری تعالیٰ کو جن پر تمام اہل سنت کا اجماع قطعی ہے بدعتِ حقیقیہ بتایا اور لکھ دیا کہ خدا کو زمان ومکان وجہت سے پاک جاننا اور اس کا دیدار بلا کیف حق ماننا سب بدعت حقیقیہ ہیں۔ (ایضاح الحق الصریح)

تازیانہ۳:

صدق کو اللہ عز وجل کے صفات کمالیہ سے کہتا ہے پھر اسے امر اختیاری جانتا ہے کہ باری تعالیٰ نے عدم صدق پر قدرت کے باوجود صدق کو برعایتِ مصلحت اختیار فرمایا، اہل سنت کے مذہب میں اللہ عز وجل کے کمالات اس کے یا کسی کے قدرت واختیار سے نہیں، بلکہ باقتضائے نفسِ ذات ہیں، اس کی ذاتِ پاک کے لیے لازم وواجب ہیں، تمام کتب کلامیہ اس کی تصریح سے مالا مال ہیں۔ مجھے حیرت ہے کہ اس بیباک بدعتی کو کیوں کر الزام دوں، اگر کہتا ہوں کہ اللہ کے صفات کمالیہ کا اختیاری نہ ہونا ائمہ اہل سنت کا اجماعی مسئلہ ہے تو جیسے اس نے مسائل تنزیہ وتقدیس کو بدعت حقیقیہ لکھ دیا یہاں اس کو یہ کہتے کون زبان پکڑتا ہے کہ ائمہ اہل سنت سب بدعتی تھے، اور اگر یوں استدلال کروں کہ جب کمال اختیاری ٹھہرے تو چاہے حاصل کرے چاہے نہ کرے، تو عیب ونقصان روا ٹھہرا، اب باری تعالیٰ کا موصوف بصفاتِ کمالیہ ہونا کچھ ضروری نہ ہوا، تو یہ تو اس کا عین مذہب ہے، صاف لکھ چکا کہ باری عز وجل میں عیب وآلائش ممکن، مگر ان

کے پیروؤں سے کہوں گا کہ آنکھ کھول کر دیکھو کس معتزلی کرّامی کو امام جانتے ہو جو عقائد اہل سنت کو رد کرتا جاتا ہے، پھر نہ کہنا کہ ہم سنی ہیں۔

انھوں نے (اسماعیل دہلوی نے) کمالاتِ باری تعالیٰ کا اختیاری ہونا صرف صدق میں ہی نہیں رکھا، بلکہ مسئلہ علم الٰہی میں بھی اس کی تصریح کی، تقویۃ الایمان میں صاف لکھا: ''غیب کا دریافت کرنا اپنے اختیار میں ہو کہ جب چاہیے کر لیجیے یہ اللہ صاحب ہی کی شان ہے''۔ یہ اللہ پر صریح بہتان ہے، صاف اقرار ہے کہ چاہے علم حاصل کر لے چاہے جاہل رہے۔ شاباش بہادر! اچھا ایمان رکھتا ہے خدا پر۔ امام ابوحنیفہ نے فقہ اکبر میں فرمایا کہ صفات الٰہی ازلی ہیں، نہ حادث نہ مخلوق، تو جو انھیں حادث یا مخلوق بتائے یا ان میں تردد کرے وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے۔

تازیانہ ۴:

صدقِ الٰہی اختیاری ہو، اور قرآن عظیم قطعاً اس کا کلامِ صادق، تو واجب ہوا کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا مقتضائے ذات نہ ہو، اور باجماعِ مسلمین جو کچھ ذات ومقتضائے ذات کے سوا ہے سب حادث ومخلوق ہے، تو اُس (اسماعیل دہلوی) کے مطابق قرآن مجید کو مخلوق ماننا لازم۔

اس مقام پر امام احمد رضا قدس سرہ نے علمائے امت کی ۳۲ عبارات پیش کیں جن میں قرآن مجید کو مخلوق ماننا کفر لکھا ہے۔

تازیانہ ۵:

''کذب پا قادر ہو کر اجتناب کرتا ہے'' پر نقوض

صدقِ باری تعالیٰ صفتِ کمال ہے، جس سے اس کی مدح کی جاتی ہے، اور اسماعیل دہلوی کے نزدیک قابل مدح یہ ہے کہ کذب پر قادر ہو کر اس سے بچے، سرے سے قدرت ہی نہ ہوئی تو عدمِ کذب میں کیا خوبی، پتھر کی کوئی تعریف نہیں کرتا کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا۔ اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کے اجمالی نقوض ذکر کیے، پھر اس مغالطے کا حل بتایا۔ نقوض یہ ہیں:

رب عز وجل کا ارشاد ہے: **وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.** میں بندوں کے حق میں ستم گر نہیں۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ، ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے عدم ظلم سے اپنی مدح فرمائی، تو تمہاری دلیل کے مطابق باری تعالیٰ کو ظلم پر قادر کہنا ہوگا' اُسی طرح کہ جو ظلم پر قدرت ہی نہ رکھے اس کی بے ظلمی کی کیا تعریف، آخر پتھر کی تعریف تو نہیں کی جاتی کہ ظلم نہیں کرتا، تو لاجرم خدا کو ظلم پر قادر مانیے گا، سبحان اللہ! تم سے کیا دور، جب کذب پر قدرت مان چکے، تو ظلم میں کیا ستم رکھا ہے، مگر اتنا سمجھ لیں کہ ظلم کہتے ہیں ملک غیر میں تصرفِ بے جا کو، اگر ظلم پر باری تعالیٰ کو قادر مانو گے تو پہلے بعض اشیا کو اُس کی ملک سے خارج اور غیر کی ملکِ مستقل مان لو۔ مسلمانوں کو تو بزورِ زبان و بہتان مشرک کہتے ہو! خود سچے پکے مشرک بن جاؤ۔ لِلّٰہِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الأَرْض۔

تازیانہ ۶:

اللہ تعالیٰ نے بیٹا نہ بنانے اور بیوی نہ کرنے سے اپنی مدح فرمائی: وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِي لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً (۳/۷۲) وَاَنَّہٗ تَعَالیٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَۃً وَّلَا وَلَداً (۳۹/۳) اب بولو! تمہارے مطابق خدا جب چاہے بیاہ کرے بچے جنائے، مگر عیب سے بچنے کے لیے ایسا نہیں کرتا، تبھی تو صفتِ مدح ہوئی، سرے سے قدرت ہی نہ ہو تو کیا خوبی ہے۔

تازیانہ ۷:

ارشاد ہے: مَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا : تیرا رب بھولنے والا نہیں۔ عدم نسیان سے جو مدح فرمائی، تمہارے مطابق قابل تعریف یہی ہے کہ بھول سکتا ہے لیکن عیب سے بچنے کو بھولتا نہیں، یعنی اس کا نسیان ممکن ہوا۔

تازیانہ ۸:

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے رب کی مدح ''نہ بہکنے نہ بھولنے'' سے کی، ارشاد ہے: لَا یَضِلُّ رَبِّي وَلَا یَنْسٰی ۔اب تمہاری اسی دلیل کی بنیاد پر کہنا ہوگا کہ باری تعالیٰ کا بہکنا ممکن ہو، اگر ضلالت پر قدرت نہ ہو تو تعریف کس بات کی، پتھر کو کوئی نہ کہے گا کہ راہ نہیں بھولتا جب پھینکتے ہیں تو سیدھا زمین پر ہی آتا ہے۔ یہ چار تازیانے بطور نقض تھے۔

تازیانہ۹:

یہ استدلال اسمٰعیل دہلوی نے معتزلہ سے سیکھی، اور اس کا جواب وہی ہے جو اہل سنت نے معتزلہ کو دیا تھا، چنانچہ امام رازی تفسیر کبیر میں زیر آیت ''**اِنَّ اللّٰہَ لَایَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ**'' لکھتے ہیں کہ معتزلہ نے کہا یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے، اس لیے کہ رب عز وجل نے ترکِ ظلم سے اپنی مدح فرمائی ہے، اور کسی فعل قبیح کے ترک پر مدح جب ہی صحیح ہوگی کہ اسے اس کے کرنے پر قدرت ہو، آخر نہ دیکھا کہ لنجھا اپنی تعریف نہیں کرسکتا کہ میں رات میں چوری کے لیے نہیں جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح میں فرمایا کہ مجھے نیند آئے نہ غنودگی، حالانکہ معتزلہ کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے لیے یہ ممکن نہیں۔ خدا نے اپنی مدح میں فرمایا کہ "**لَاتُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ**'' حالانکہ یہ بھی ان کے ہاں ممکن نہیں۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے اس مغالطہ کا حل پیش فرمایا: فرماتے ہیں:

تازیانہ۱۰:

اس مغالطے کا حل کہ۔ ائی سے اجتناب مع القدرۃ قابل تعریف ہے

صفاتِ مدائح کے درجات مختلف ہیں، بعض ''اوّلی'' ہوتے ہیں یعنی اعلیٰ درجہ کمال، اور بعض ''تنزلی'' یعنی فائت الکمال کے لیے درجہ کمال۔ تنزلی صفات اسی کے حق میں مدح ہوں گے جو مدائح اوّلی نہیں رکھتا، صاحبِ کمالِ تام کا اس پر قیاس جہل ہے، مثلاً عبادت وخضوع وانکسار انسان کے مدائح سے ہیں، اور باری جل شانہ پر محال، کیونکہ انسان کے لیے اُن کا مدح ہونا کمالِ حقیقی یعنی معبودیت کے فوت ہونے پر مبنی ہے، اس لیے یہ معبود کے حق میں عیب ومنقصت ہے، اور اُس کے حق میں مدح تکبر وتعالی ہے۔ اِسی طرح ترکِ نقائص میں مخلوق کی مدح بالقصد باز رہنے پر مبنی ہونا بھی اس کے نقصانِ ذاتی کے سبب ہے، کہ انسان اپنی ذات میں سبوح وقدوس نہیں، واجب الکمال اور مستحیلُ النقصان نہیں، بلکہ جائز العیوب ہے، تو اس کے لیے مدح یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے بچے، یہی وجہ ہے کہ فقدانِ آلات واسباب کی بنا پر بعض عیوب پر استطاعت نہ رہے تو مدح بھی نہیں ہوتی، اسمٰعیل دہلوی نے اپنے رب جل وعلا کو بھی انھیں گونگوں لنجھوں بلکہ اینٹوں پتھروں پر قیاس کیا۔ حالانکہ یہ مدح اوّلی وکمالِ حقیقی تھا کہ خدا

اپنے نفسِ ذات میں متعالی ہو، سبوح وقدوس ہو، واجبُ الکمالات مستحیلُ القبوح ہو، تو یہاں عیبِ ممکن سے باز رہنے اور بطورِ ترفع بالقصد بچنے کی صورت ہی متصور نہیں۔

تازیانہ ۱۱ تا ۱۳:

سلبِ شے کب صفت کمال ہوتی ہے

یہاں ایک نکتہ کا افادہ فرمایا جس سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ کسی شئ کا سلب 'بذاتِ خود ہرگز صفتِ کمال نہیں، بلکہ عیوب ونقائص کا سلب اُس وقت مقامِ مدح میں آتا ہے جب کسی صفتِ کمال کے ثبوت پر مبنی ہو۔ لہٰذا حقیقتِ صدق صفتِ کمال ہے، نہ کہ مجرد عدمِ کذب' جو معدومات بلکہ محالات کے بارے میں بھی صادق۔ البتہ سلبِ کذب وہاں مفیدِ مدح ہے جہاں ثبوتِ صدق کو مستلزم ہو، مثلاً زید عاقل ناطق کی تعریف کیجیے کہ جھوٹا نہیں، بیشک تعریف ہوئی کہ جھوٹا نہیں تو آپ ہی سچا ہوگا، اور سچا ہونا صفتِ کمال، تو اِس سلب نے ایک صفتِ کمال کا ثبوت بتایا، لہٰذا مقام مدح میں آیا، جہاں ایسا نہ ہو وہاں ہرگز سلبِ کذب مفیدِ مدح نہ ہوگا، نہ مظہرِ کمال، اب دیکھیے اسمٰعیل دہلوی کی دونوں مثالیں کہ "گونگے اور پتھر کی مدح کوئی عدمِ کذب سے نہیں کرتا" گونگے اور پتھر کی مدح کیوں کریں، وہاں سلبِ کذب 'ثبوتِ صدق سے ناشی نہیں، گونگا اور پتھر اگر جھوٹے نہ ہوئے تو کیا خوبی' کہ سچے بھی تو نہیں۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ ایک سنی مسلمان کے بارے میں کہیں کہ: یہ رافضی نہیں وہابی نہیں، خارجی نہیں، معتزلی نہیں، کل بہتر فرقوں کا نام لے لے کر سلب کریں تو اس سنی کی بڑی تعریف ہوئی، جب کہ ایسا ہی کسی مجوسی کے بارے میں کہا جائے کہ یہ رافضی نہیں وہابی نہیں وہ تمام سالبہ قضیے یہاں بھی صادق ہوں گے پھر بھی اِس کافر کی کچھ تعریف نہیں، تو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان باوجود قدرت رافضی وہابی ہونے سے بچا اس لیے قابل تعریف ہوا، اور اُس کافر کو وہابی رافضی ہونے کی قدرت ہی نہ تھی اس لیے مدح نہ ٹھہرا؟ کوئی ایسا نہ کہے گا، بلکہ وجہ وہی ہے کہ جب یہ فرقے اہل قبلہ کے ہیں تو مسلمان کے حق میں بہتر کی نفی سنی ہونے کا اثبات کرے گی تو صفت مدح ہوئی، اور کافر سرے سے "کلمہ گو" ہی سے خارج ہے تو اُن کی نفی سے کسی صفتِ مدح کا اثبات نہ نکلا، لہٰذا مفید مدح نہ ٹھہرا۔

تازیانہ۱۴تا۲۰:

وہابیہ کذبِ الٰہی ممتنع بالغیر بھی نہیں مانتے

اسمٰعیل دہلوی نے کل نو مثالیں دیں کہ عدمِ کذب سے مدح نہیں ہوتی، اعلیٰ حضرت نے یہاں ان میں بقیہ مثالوں کو ذکر کر کے وجہ وہی فرمائی کہ عدمِ کذب بنفسہ صفتِ کمال نہیں' جب تک کہ ثبوتِ کمال پر مبنی نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں۔ بلکہ اِن تمام مثالوں میں اگر غور کریں تو عدمِ کذب کسی کمال کی بنیاد پر کجا! بلکہ عیوب ونقائص پر مبنی ہے، کہیں عدمِ عقل، کہیں عجزِ آلات، کہیں مغلوبیت، کہیں آفات، ایسا عدمِ کذب ہوگا تو باعثِ ذم ہوگا نہ کہ باعثِ مدح۔ یہ وجوہ ہیں کہ ان صورتوں میں عدمِ کذب سے تعریف نہیں کرتے، نہ وہ جاہلانہ وسفیہانہ خیال کہ عیب پر قدرت نہ ہونا مانع کمال ہو۔ ان تازیانوں کے ساتھ ضمناً اور رد گزرے جن کا شمار سات تک پہنچتا ہے تو کل ۲۷ تازیانے ہوئے۔

تازیانہ ۲۸، ۲۹:

(اسمٰعیل دہلوی نے) کذب کو حکمت کے منافی قرار دے کر باری تعالیٰ کے لیے ممتنع بالغیر قرار دیا، اور مثالیں وہ دیں جہاں امتناع بالغیر بھی نہیں، بلکہ قطعاً جائز وقوعی ہے، جس کے وقوع میں عقلی وشرعی کوئی استحالہ نہیں، کیونکہ اس کے مذہب میں کذبِ الٰہی ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہوتا تو مثالیں وہ دیتا جن میں ممتنع بالذات ہو کہ: دیکھو جہاں امتناعِ ذاتی ہوتا ہے عدمِ کذب باعثِ مدح نہیں، اور باری عزوجل کے لیے مدح ہے تو اس کے حق میں امتناع ذاتی نہیں، مگر اس کے برخلاف مثالیں وہ دیں جن میں امتناعِ ذاتی کا پتہ نہیں، مثلاً: جس کا منہ بند کر دیں یا گلا گھونٹ دیں اس وجہ سے جھوٹ نہ بول سکے، تو ظاہر ہوا کہ بولنے پر قادر تھا' عارض کی وجہ سے امتناع ہوا' تو یہ امتناع بالغیر ہوا، اسے بھی مانعِ مدح جان کر صراحۃً سلب کرتا ہے، پھر کیوں ممتنع بالغیر کہا تھا؟ صاف کہا ہوتا کہ امتناع بالغیر بھی نہیں رکھتا۔ پہلی مثال ہی دیکھیے، اخرس اور جماد ہی کی مثال لیجیے، اخرس تو انسان ہے، جماد کے لیے بھی کلام محالِ شرعی تک نہیں، صرف محالِ عادی ہے، کتبِ حدیث میں بطور خرقِ عادت ہزار بار پتھروں سے کلام واقع ہوا، اور ہوگا، قربِ

قیامت یہود شجر و حجر کی آڑ لیں گے تو شجر و حجر مسلمان سے کہیں گے: اے مسلمان! آ، یہ میرے پیچھے یہودی ہے۔ اسی طرح سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گونگے کا کلام کرنا احادیث میں وارد، ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَقَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوْا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**، اگر اخرس و جماد کا کلام ممتنع بالغیر ہوتا ہرگز واقع نہ ہوتا، کہ ہر ممتنع بالغیر کا وقوع اس غیر یعنی ممتنع بالذات کے وقوع کو مستلزم، جب وقوعِ کلام ثابت ہوا تو اُن کے استحالۂ کذب پر کوئی عقلی و شرعی دلیل نہیں۔

"ممتنع بالغیر" کہنا بھی صریح تناقض ہے، کہ شئ ممتنع بالغیر جب ہوسکتی ہے کہ کسی محال بالذات کی طرف منجر ہو، ورنہ ممکن کا ممکن کو ناممکن کرنا لازم آئے گا، اور انتفائے حکمت اگر چہ اہل سنت کے نزدیک ممتنع بالذات، مگر اِن حضرت (اسماعیل دہلوی) کے دین میں ممکن ہے، کہ آخر سلبِ حکمت ایک عیب و منقصت ہے اور وہ تمام عیوب و نقائص کو ممکن مان چکا، پھر کس منھ سے کہتا ہے کہ منافاتِ حکمت امتناع بالغیر کا باعث ہوئی۔

(ملخصاً سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۶۲ تا ۳۹۹)

تازیانہ ۳۰ سے ۳۵:

وہابیہ کا کذبِ الٰہی واقع ماننا لازم آتا ہے

بلکہ آں جناب کی تحریر سے کذبِ الٰہی کو واقع ماننا لازم آتا ہے، لکھا کہ باری تعالیٰ کا کذب تو اس وقت لازم آئے گا جب قرآن رہے، قرآن کا سلب ممکن کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اتارا ویسے ہی اٹھالے، پھر نص کی تکذیب کیسے ہوگی، اس کا مطلب خدا کی بات جھوٹی ہو جائے تو ہو جائے اس میں کچھ حرج نہیں، حرج تو اس میں ہے کہ بندے اسے جھوٹا جانیں، یہ اُسی وقت ہوگا جب آیات باقی رہیں۔ کلام الٰہی صفتِ قدیمہ ممتنع الزوال ہے، قدرت واختیار سے نہیں، ورنہ کلام الٰہی کا مخلوق ومقدور ہونا لازم آئے گا۔

"کذب پر قدرت نہ ہو تو بندے کی قدرت بڑھ جائے گی" جواب کا خلاصہ:

اسی موضوع پر ایک رسالہ "دامانِ باغِ سبحان السبوح" تصنیف فرمائی، اس میں بھی باری

تعالیٰ کے کذب سے پاک ہونے پر تفصیل فرمائی، اور یہ دلیل کہ اگر جھوٹ نہ بول سکے تو بندے کی قدرت بڑھ جائے۔ اسے چار وجہوں سے باطل قرار دیا، پھر بہت ہی اہم بات ارشاد فرمائی جس سے یہ دلیل ریت کی دیوار ثابت ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

ساری بات یہ ہے کہ احمق نے افعال انسانی کو خدا کی قدرت سے علاحدہ سمجھا ہے کہ آدمی اپنے کام اپنی قدرت سے کرتا ہے، یہ رافضیوں معتزلیوں فلسفیوں کا مذہب ہے، اہل سنت کے نزدیک انسانی حیوانی تمام جہان کے افعال، اقوال، اعمال و احوال سب اللہ عزوجل ہی کی قدرت سے واقع ہوتے ہیں۔ اوروں کی قدرت ایک ظاہری قدرت ہے جسے تاثیر و ایجاد میں دخل نہیں، قدرتِ موثرہ اللہ عزوجل کے لیے ہے۔ تو کذب وصدق، کفر و ایمان، طاعت وعصیان انسان سے جو کچھ ہوگا وہ اللہ ہی کا مخلوق ومقدور ہوگا، اسی کی ایجاد سے پیدا ہوگا، پھر کیوں کر ممکن کہ انسان کوئی فعل' قدرتِ الٰہی سے جدا کر سکے۔ پھر وزن برابر کرنے کو خدا کو خود اپنے لیے بھی کر سکنا پڑے۔ اس اندھے سے پوچھو، انسان کو کس کے جھوٹ پر قدرت ہے؟ اپنے یا خدا کے؟ ظاہر ہے انسان تو "کذبِ انسانی" پر قادر ہے، نہ کہ معاذ اللہ "کذب ربانی" پر، اور ظاہر ہے کہ "کذب انسانی" ضرور قدرتِ ربانی میں ہے، پھر "کذبِ ربانی" قدرت ِربانی میں نہ ہوا تو قدرتِ انسانی کیونکر بڑھ گئی؟ وہ "کذبِ ربانی" پر کب تھی؟ اور جس پر تھی (یعنی کذب انسانی پر) اسے قدرت ربانی محیط ہے۔ نیز ہم پوچھتے ہیں کہ قدرت انسانی بڑھ جانے سے کیا مراد ہے؟ آیا یہ کہ انسان کے تمام مقدورات گنتی میں خدا کے تمام مقدورات سے زیادہ ہو جائیں گے؟ یہ تو بداہۃً باطل ہے، کیوں کہ کذب و جملہ نقائص خدا کی قدرت میں نہ ہوں جب بھی اس کے مقدورات غیر متناہی رہیں گے، اور انسان کتنا ہی ناپاک کاموں پر قدرت رکھے اس کے مقدورات متناہی ومحدود ہی رہیں گے، اور متناہی کو نامتناہی سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ نیز یہ قضیہ حق ہے کہ جس پر انسان قادر ہے اس پر اللہ تعالیٰ بھی قادر ہے، اللہ کو حقیقی ذاتی قدرت ہے اور بندے کو ظاہری عطائی قدرت ہے، انسان کا کسی فعل کو کرنا کسب کہلاتا ہے، اسی قدر اسے قدرت ہے، قدرت حقیقیہ ایجادیہ میں اس کا حصہ نہیں، وہ خالص مولیٰ عزوجل کے

لیے ہے۔تو اس کلمہ حق کا حاصل یہ ہوا کہ انسان جس چیز کے کسب پر قادر ہے اللہ تعالیٰ اس کے خلق وایجاد پر قادر ہے، کہ وہ کسب نہ ہوگا مگر بقدرت خدا،مگر اس نے اس بات کو یوں بنالیا کہ انسان جس چیز کے کسب پر قادر ہے اللہ تعالیٰ بھی خود اپنے لیے اس کے کسب پر قادر ہے۔ **سبحان اللہ رب العرش عما یصفون.** (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۵۵ تا ۴۵۷)

خلف وعید کا مسئلہ

اللہ تعالیٰ کفر وشرک نہیں بخشے گا مگر اس سے نچلی معصیت ہوسکتا ہے بخش دے۔اس پر آیت قرآنی شاہد ہے: **اِنَّ اللّٰهَ لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ**،معتزلہ نے اسے صغائر کے ساتھ خاص کیا، اہل سنت نے کبائر کو بھی شامل کیا، معتزلہ نے کبائر میں توبہ کی قید لگادی، اہل سنت نے نص مطلق ہونے کی بناپر حکم بھی مطلق رکھا، معتزلہ نے حوالے میں معصیت پروار د نصوصِ وعید پیش کیے، اہل سنت نے عفو سے متعلق نصوص پیش کیے، اور نصوصِ وعید کا جواب دیا کہ وہ تو وقوع بتاتی ہیں، نہ کہ وجوب، معتزلہ کے جواب میں ہی کسی نے کہہ دیا کہ: خلف وعید کرم ہے، یہاں خلف وعید کی بحث سامنے آئی: شرح عقائد میں ہے:

> **وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالىٰ والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول وقد قال اللّٰهُ تعالىٰ "مَايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ"** (شرح عقائد نسفیہ صفحہ ۱۲۱ مجلس برکات)

اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کے جواب میں کسی نے خلفِ وعید کی جو بات کہہ دی محققین اہل سنت نے اس کو رد کردیا۔ مگر جب وہابیہ کی یہ بدعت سیئہ منظر عام پر آئی کہ ''اللہ تعالیٰ کے لیے کذب ممکن ہے''، اور اس پر گرفت ہوئی تو انھوں نے 'ڈوبتے کو تنکے کا سہارا' اُسی ''خلف وعید'' کا دامن تھام لیا، اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کو ''سبحان السبوح'' میں کئی جہتوں سے رد کیا، جس کے ضمن میں اس رسالے میں ''خلفِ وعید'' کے متعلق وہ تحقیقات سامنے آئیں جو علم کلام کی کسی کتاب میں دیکھنے کو نہ ملیں گی، ہم ''سبحان السبوح'' سے کچھ ابحاث کا خلاصہ درج

کرتے ہیں:

خلفِ وعید کی پوری بحث

جوازِ خلف کس معنی میں ائمہ میں مختلف فیہ ہے؟، خلف کے قائلین کے نزدیک یہ تخصیصِ نصوص وتقییدِ وعید جیسے امور پر مبنی ہے جن کے بعد بات کو بدلنا اور کہہ کر پلٹنا لازم نہیں آتا۔ لیکن خلف اس معنی میں کہ متکلم ایک بات کہہ کر پلٹ جائے اور جو خبر دی تھی اس کے خلاف عمل میں لائے یہ بلاشبہ کذب کی قسم ہے۔ اسمٰعیل دہلوی نے کلامِ علما میں خلف کے یہی معنی سمجھے کہ باری تعالیٰ معاذ اللہ بات کہہ کر پلٹ جائے، خبر دے کر غلط کردے، لہٰذا جوازِ خلف پر امکانِ کذب کو متفرع کیا، حالانکہ دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل نہیں۔ جوازِ خلف میں جو اختلاف ہے وہ بمعنی امکانِ عقلی نہیں بلکہ جوازِ شرعی اور امکانِ وقوعی میں اختلاف ہے، جس کے بعد امتناع بالغیر بھی نہیں رہتا:

اولاً: اس لیے کہ اہل سنت بالاجماع اور معتزلہ کا ایک فرقہ گناہِ کبیرہ کرکے بے توبہ مرنے والوں کی مغفرت کے امکانِ عقلی پر متفق ہیں، اختلاف' امکانِ شرعی میں ہوا، اہل سنت بالاجماع شرعاً بھی جائز بلکہ واقع مانتے ہیں، یہ فرقۂ معتزلہ شرعاً ناجائز اور عذاب واجب مانتا ہے، انھوں نے آیاتِ وعید سے استدلال کیا، جواب میں جوازِ خلف کا مسئلہ پیش ہوا۔

یہاں اعلیٰ حضرت نے شرحِ مقاصد کی ایک عبارت نقل کرکے فرمایا کہ: دیکھو علما اس جوازِ خلف سے عذاب کے وجوبِ شرعی کو دفع کرتے ہیں، اور وجوبِ شرعی کا مقابل جوازِ شرعی ہے، اگر صرف امکانِ عقلی ہو تو معتزلہ کو اس سے انکار کب تھا۔

ثانیاً: محققین جو جوازِ خلف نہیں مانتے وہ آیت کریمہ ''**لَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ**'' سے استدلال کرتے ہیں، اور ظاہر کہ آیت میں نفی وقوع' صرف امتناعِ شرعی پر دلیل ہوگی نہ کہ امتناعِ عقلی پر، تو لازم کو مجوزین علما جوازِ شرعی مانتے ہوں، ورنہ محققین کی دلیل محل نزاع پر منطبق نہ ہوگی

ثالثاً: واحدی نے آیہ کریمہ "**اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ**" سے صرف وعدہ مراد لیا اور وعید پر حمل کرنے سے انکار کیا، کہ اس میں تو خلف جائز ہے، تفسیر کبیر میں ہے: ''**وذکر**

الواحدی ... لم لایجوز أن یحمل ھذا علی میعاد الاولیاء دون وعید الاعداء، لان خلف الوعید کرم عند العرب". اس سے ظاہر ہوا کہ علمائے مجوزین اگر صرف امکانِ عقلی مانتے تو آیت میں اس حمل کی انھیں کچھ حاجت نہ تھی، کہ انتفائے شرعی جوازِ عقلی کے کچھ منافی نہیں۔

رابعاً: مجوزین کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ خلفِ وعید صرف مسلمانوں کے حق میں ہے، کفار کے حق میں نہیں۔ اگر صرف امکانِ عقلی میں کلام ہوتا تو وہ باجماعِ جماہیرِ اہل سنت' کفار کے حق میں بھی حاصل، لہٰذا ثابت ہوا کہ قائلینِ جواز' جوازِ شرعی لیتے ہیں، اور خلف کے امتناع بالغیر سے بھی انکار کرتے ہیں۔ اب تم نے ''خلفِ وعید'' کے وہ معنی لیے جو کذب کی ایک قسم ہے تو قطعاً تمہارے زعم میں ان علما کے نزدیک کذبِ الٰہی نہ صرف عقلاً بلکہ شرعاً بھی جائز ہو، جسے امتناع بالغیر بھی نہیں کہہ سکتے، یہ تو صریح کفر ہے، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

''امکانِ کذب خلفِ وعید کی فرع نہیں'' اس پر دلائل

امکانِ کذب کو خلف وعید کی فرع قرار دینا غلط ہے۔ بعض علما مسئلہ خلفِ وعید میں جواز کی طرف گئے، لیکن محققین علما نے انکار فرمایا، اور جائز کہنے والے علما بھی امکانِ کذب کی طرف نہیں گئے، بلکہ اس سے تبرّی کرتے ہیں، لہٰذا اُن علمائے مجوزین خلف کی طرف بھی امکانِ کذبِ الٰہی کی نسبت بڑی جسارت اور بہتان ہے، اس پر اعلیٰ حضرت نے دس قاہر حجتیں قائم کیں، ہم ذیل میں چند کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔

(حجت اولیٰ)

تمام کتبِ کلامیہ میں کذبِ باری محال ہونے پر اجماع واتفاق کا ذکر ہے۔

(حجت ثانیہ)

جو علما مسئلہ خلفِ وعید میں علما کا اختلاف بتاتے ہیں وہی استحالۂ کذب پر اجماع نقل کرتے ہیں، مثلاً: شرح مقاصد میں ہے: ''**ان المتاخرین منھم جوّزوا الخلف في الوعید**''، پھر اسی شرح مقاصد میں یہ بھی ہے: ''**الکذب وھو محال باجماع العلماء**

لأن الکذب نقص باتفاق العقلاء وھو علی اللہ تعالیٰ محال"۔ تو کیا ان علما کو خبر نہ تھی کہ امکانِ کذب' خلفِ وعید کی فرع ہے؟ کہ ایک جگہ ''اختلافی'' لکھ کر دوسری جگہ ''اجماعی'' بتا رہے ہیں؟۔

(حجت ثالثہ)

جو علما خلفِ وعید کو جائز مانتے ہیں وہ بھی کذبِ الٰہی کو محال جانتے ہیں، مثلاً: شرح طوالع میں ہے: "**الخلف في الوعید حسن**" پھر اسی میں یہ بھی ہے: ''**الکذب علی اللہ تعالیٰ محال**"۔ تو کیا یہ علما خود اپنا لکھا نہ جانتے تھے؟ کہ دو متلازم چیزوں میں ایک کو جائز اور دوسرے کو محال مان لیتے، اور اپنے کلام میں تناقض کرتے ہیں؟۔

خلفِ وعید کے مجوزین کی اصل بنیاد

مجوزین کے نزدیک ''خلفِ وعید'' کے جواز کی پہلی وجہ یہ ہے کہ وعید سے مقصود بس انشائے تخویف وتہدید ہے، نہ کہ اخبار، تو سرے سے کذب کا محل ہی نہ رہا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیاتِ وعید' آیاتِ عفو سے مخصوص ومقید ہیں، تو آیاتِ عفو کو ملانے سے آیاتِ وعید کے یہ معنیٰ ٹھہرے کہ جنھیں معاف نہ فرمائے گا وہ سزا پائیں گے، لہٰذا احتمالِ کذب کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ تفسیر بیضاوی وتفسیر عمادی وروح البیان اور شرح مقاصد وغیرہا میں ہے۔ ردالمحتار میں مسئلہ خلفِ وعید کے ذکر کے بعد یہ بھی ہے کہ نصوصِ وعید جو بظاہر عام ہیں ممکن ہے اُن میں تخصیص ہو، یعنی وعید اُن لوگوں کے ساتھ خاص ہو جنھیں مولیٰ تعالیٰ عذاب فرمانا چاہتا ہے۔ آج تک کسی عاقل نے عام مخصوص منہ البعض کو کذب کہا ہے؟ ایسے عام تو قرآن میں بکثرت موجود ہیں، پھر امکانِ کذب کیوں مانو، صاف نہ کہہ دو کہ قرآنِ مجید میں جا بجا کذب موجود ہے۔ (معاذ اللہ تعالیٰ)

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی نص مفیدِ تقیید وتخصیص نہ ہو تو بھی کریم کی شان ہی یہ ہے کہ وعید بنظر تہدید فرمائے اور اس سے یہی مراد لے کہ اگر ہم معاف نہ فرمائیں تو یہ سزا ہے، گویا قرینۂ کرم تخصیص کے لیے کافی ہے، اگر چہ مخصص قولی نہ ہو۔ اِن تینوں وجوہ سے معلوم ہوا کہ

مجوزین بھی اُس قول سے وہ معنی مراد لیتے ہیں جس سے کذب کا امکان نہ رہے۔

(حجۃ رابعہ)

خلف وعید امکانِ کذب نہیں، اس پر مزید دلائل

خلف وعید کے مجوزین کے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اِنَّ اللّٰـهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ**۔ (کذا فی رد المحتار) سبحان اللہ! جب وعید کرنے والے کے کلام سے ہی جوازِ خلف منسوب ہے کہ اسی نے فرمادیا ''ہم جسے چاہیں گے بخش دیں گے'' تو یہ دلیل، امکانِ کذب کی راہ بند کردیتی ہے، اگر بادشاہ حکم نافذ کرے کہ: ''جو یہ جرم کرے گا یہ سزا پائے گا''، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمائے کہ: ''ہم جسے چاہیں گے معاف فرمادیں گے'' اب اگر بعض مجرموں کو معاف کردے تو کیا اپنے پہلے حکم میں جھوٹا ہوگا؟

(حجت خامسہ)

خلف وعید کے مجوزین آیت کریمہ: ''**اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ**'' سے استدلال کرتے ہیں، سبحان اللہ! جب اس کا جوازِ خلف خود اسی کے ارشاد کی طرف مستند کہ اسی نے ارشاد فرمایا ''ہم جسے چاہیں گے بخش دیں گے'' تو یہ دلیل امکانِ کذب کو کوئی راہ نہیں دیتی۔ للہ انصاف! اگر بادشاہ حکم نافذ کرے کہ جو ''یہ جرم کرے گا یہ سزا پائے گا'' پھر ساتھ ہی یہ ارشاد فرمائے کہ ''ہم جسے چاہیں گے معاف فرمادیں گے'' تو کیا اگر وہ بعض مجرموں کو معاف کردے تو اپنے پہلے حکم میں جھوٹا پڑے گا؟ کیا اس سے لوگوں کے دلوں سے آئین کی قدر گھٹ جائے گی؟ کوئی شخص دوسرے ارشاد کی بنا پر ثابت کرے کہ ''بادشادہ نے جو سزا مقرر فرمائی ہے ضروری نہیں کہ ہوہی کررہے بلکہ ٹل بھی سکتی ہے'' تو کیا وہ اس قول میں بادشاہ کا کذب محتمل مان رہا ہے؟ ذرا آدمی سوچ سمجھ کر تو بات منہ سے نکالے۔

(حجت سادسہ)

یہاں اعلیٰ حضرت نے امام رازی کی عبارت ذکر فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوعمرو بن العلاء رحمہ اللہ نے عمرو بن عبید معتزلی سے کہا: اہل کبائر کے بارے میں تیرا کیا عقیدہ ہے؟

بولا: اللہ تعالیٰ اپنی وعید ضروری پوری کرے گا جیسا کہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، فرمایا: تو دل کا اندھا ہے، اہل عرب وعدہ سے رجوع کو برا جانتے ہیں، اور وعید سے درگذر کو کرم مانتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اِس پر اُس معتزلی نے کہا: کیا آپ خدا کو اپنی ذات کا جھٹلانے والا ٹھہرایئے گا؟ امام نے کہا: نہیں، اس نے کہا: تو آپ کی دلیل ساقط ہوگئی، اِس پر امام خاموش ہوگئے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام یہ جواب دے سکتے تھے کہ اعتراض تو جب لازم آئے جب وعید یقینی بلا شرط ہو، اور میرے نزدیک سب وعیدیں "عدمِ عفو" سے مشروط ہیں، تو خلفِ وعید سے معاذ اللہ کلام الٰہی میں کذب کہاں سے لازم آیا، انتہیٰ۔

دیکھو، اگر خلفِ وعید ماننا امکانِ کذب ماننا ہوتی تو امام کا خاموش ہونا کیا معنی، انھیں صاف کہنا تھا میں جواز خلف مانتا ہوں تو امکان کذب ماننا میرا مذہب۔ آگے امام رازی نے جواب دیا کہ سب وعیدیں مقید ہیں، سبحان اللہ! جب وعیدیں مقید ہوں گی تو امکانِ کذب کدھر جائے گا؟

(حجت سابعہ)

اسی ردالمحتار میں صاحب حلیہ سے نقل کیا کہ خلف وعید کا جواز صرف مسلمانوں کے حق میں ہے، نہ کہ کفار کے حق۔ اور صاحب حلیہ نے لکھا: **وحاش لله أن يراد بجواز الخلف في الوعيد أن لايقع عذاب من أراد الله الاخبار بعذابه فانه محال على الله تعالىٰ۔** یعنی حاشا اللہ! خلفِ وعید جائز ہونے کے یہ معنی نہیں کہ اللہ عزوجل نے جس کے عذاب کی خبر دینی چاہی اس کا عذاب واقع نہ ہو، یہ اللہ پر قطعاً محال ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ جو خلفِ وعید کے قائل ہیں وہ بھی امکانِ کذب کو رد کرتے ہیں۔

(حجت ثامنہ)

خلف وعید عفو ومغفرت ہی کا نام ہے

خلفِ وعید اور عفو ومغفرت میں تساوی کی نسبت ہے۔ دلیل اس پر ائمہ کا اس آیت کریمہ سے استدلال ہے کہ: **"وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"**، واضح ہے کہ یہ آیت صرف جواز

مغفرت بتاتی ہے، اس کو دلیل بنانا خود دلیل ہے کہ وہ علما مغفرت کو خلفِ وعید سے عام نہیں مانتے، ورنہ جوازِ اعم ہرگز جوازِ اخص کو ثابت نہیں کرتا۔ دوسری طرف معتزلہ ''امتناعِ عفو'' پر آیاتِ وعید سے استدلال کرتے ہیں، جس کا جواب ان علما نے ''جوازِ خلف'' سے دیا، لاجرم ''جوازِ خلف'' کو ''امتناعِ عفو'' کا رد مانا، تو اُن کا یہ جواب دلیل ہے کہ وہ خلفِ وعید کو مغفرت سے عام نہیں مانتے، کیونکہ جوازِ اعم عدمِ جوازِ اخص کی نفی نہیں کر سکتا، اور تباین تو بداہۃً نہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ وہ علما صرف عدمِ وقوعِ وعید بوجہِ عفو کو ''خلفِ وعید'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہی مغفرت سے مساوی ہے، نہ کہ معاذ اللہ تبدیلِ قول وتکذیبِ خبر۔

(حجت تاسعہ)

خلفِ وعید کس معنی میں مختلف فیہ ہے؟

اس مدعیٔ جدید نے کذب کا صرف امکانِ عقلی ہی ائمہ دین کی طرف منسوب نہیں کیا، بلکہ انھیں کفرِ صریح کا قائل قرار دیا، حالانکہ ان کا دامن تو کفر وضلالت کے دھبوں سے پاک ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

''خلفِ وعید'' بایں معنی کہ متکلم ایک بات کہہ کر پلٹ جائے اور جو خبر دی تھی اس کے خلاف کرے بلاشبہہ اقسامِ کذب سے ہے، کہ کذب نہیں مگر خلافِ واقع کی خبر دینا، تو اس معنی پر ''خلف'' کو ممکن، واقع یا واجب جو کچھ مانیے بعینہٖ وہی حکم کذب کے لیے ہوگا، اس مدعیٔ جدید نے کلامِ علما میں خلف کے یہی معنی سمجھے کہ باری تعالیٰ بات کہہ کر پلٹ جائے اور خبر دے کر غلط کر دے، لہٰذا ''جوازِ خلف'' پر ''امکانِ کذب'' کو متفرع کیا، حالانکہ حاشا، دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل نہیں، بلکہ وہ صراحۃً اس معنی کا ردِّ بلیغ فرماتے ہیں، اور ''جوازِ خلف'' کو تخصیصِ نصوص اور تقییدِ وعید جیسے امور پر بنا کرتے ہیں جس کے بعد نہ تو کہہ کر پلٹنا ہو نہ بات بدلنا ہو، مگر یہ لوگ ''خلفِ وعید'' کو خواہی نخواہی اسی معنی پر ڈھالتے ہیں جو ایک قسم کذب ہے، تاکہ اس کے جواز سے امکانِ کذب کی راہ نکالیں۔

اچھا، تو اب نظر کیجیے کہ ''جواز خلف'' کے کیا معنی ہیں؟ اور وہ اپنے کس معنی پر ائمہ میں مختلف فیہ ہے؟ حاشا، جوازِ خلف صرف بامکان عقلی مختلف فیہ نہیں، بلکہ اس کے ''جوازِ شرعی'' اور ''امکانِ وقوعی'' میں بھی نزاع ہے، جس کے بعد ''امتناع بالغیر'' بھی نہیں رہ جاتا، دلائل سنیے:

اولاً: اہل سنت اور بعض معتزلہ کا اتفاق ہے کہ کبائر بے توبہ کی معافی عقلاً ممکن ہے، مگر امکانِ شرعی میں اختلاف ہوا، اہل سنت شرعاً بھی جائز بلکہ واقع مانتے ہیں، اور معتزلہ شرعاً ناجائز اور عذاب واجب مانتے ہیں، انھوں نے آیات وعید سے استدلال کیا، اس کے جواب میں ''جوازِ خلف'' کا معاملہ پیش ہوا، یعنی اے معتزلہ! تمہارا استدلال تو جب تمام ہو کہ ہم وقوعِ وعید شرعاً واجب مانیں، وہ خود ہمارے نزدیک جائز الخلف ہے، تو عفو جائز کا جائز ہی رہا، اور شرعاً وجوبِ عذاب جو تمہارا دعویٰ ہے ثابت نہ ہوا۔

علما ''جواز خلف'' سے عذاب کے ''وجوبِ شرعی'' کو دفع فرماتے ہیں، اور ''وجوبِ شرعی'' کا مقابل ''جواز شرعی'' ہے، اگر صرف امکانِ عقلی مراد ہو تو وہ ان معتزلہ کے مذہب کے خلاف نہیں، وہ کب کہتے تھے کہ ''واجب عقلی'' ہے جو تم ''امکانِ عقلی'' پیش کرو، تو ثابت ہوا کہ علما یقیناً ''خلفِ وعید'' کو شرعاً جائز مانتے ہیں۔

ثانیاً: محققین جو ''جوازِ خلف'' نہیں مانتے آیت کریمہ ''**لَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ**'' سے استدلال کرتے ہیں، اور ظاہر کہ آیت کریمہ میں وقوع کی نفی صرف استحالہ شرعیہ پر دلیل ہوگی، نہ کہ ''امتناع عقلی'' پر، تو لازم کہ وہ علما ''جوازِ شرعی'' مانتے ہوں، ورنہ محققین کی دلیل محل نزاع سے محض اجنبی، اور محل نزاع نہ سمجھنے پر مبنی ہوگی۔

ثالثاً: واحدی نے بسیط میں آیت کریمہ ''**اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ**'' سے صرف وعدہ مراد لیا اور اس کو وعید پر محمول کرنے سے انکار کیا کہ اس میں تو خلف جائز ہے۔ (دیکھیں تفسیر کبیر زیر آیت مذکورہ) ظاہر ہے کہ علمائے مجوزین صرف امکانِ عقلی مانتے تو آیت میں اس حمل کی انھیں کیا حاجت تھی؟ کہ انتفائے شرعی ''جوازِ شرعی'' کے کچھ منافی نہیں۔

رابعاً: مجوزین کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ''خلف وعید'' صرف بحق مسلمین جائز ہے، نہ بحق

کفار، اگر صرف امکانِ عقلی میں کلام ہوتا تو وہ باجماع اشاعرہ بلکہ جماہیر اہل سنت حق کفار میں بھی حاصل، اور یہی حق ہے، تو ثابت ہوا کہ جوازِ خلفِ وعید کے قائلین جواز سے مراد ''جوازِ شرعی'' لیتے، اور خلف کے امتناع بالغیر سے بھی انکار رکھتے ہیں، اب تم نے خلف کے وہ معنی لیے جو ایک قسم کذب ہے تو لازم کہ تمہارے زعم باطل میں ان علما کے نزدیک کذبِ الٰہی نہ صرف عقلاً بلکہ شرعاً بھی جائز ہو، جو ممتنع بالغیر بھی نہیں، یہ صریح کفر ہے۔

(حجتِ عاشرہ)

خلف وعید جس معنی میں جائز مانتے ہیں وہ واقع ہے

علما جس معنی پر خلف جائز مانتے ہیں وہ صرف جائز نہیں بلکہ بالیقین واقع مانتے ہیں، تو تمہارے زعم پر لازم کہ ائمہ دین کذبِ الٰہی واقع مانتے ہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ''خلف'' اور ''عفو'' اُن کے نزدیک متساوی ہیں، اور ایک مساوی کا وقوع قطعاً دوسرے مساوی کے وقوع کو لازم۔

ثانیاً: اگر تساوی نہ مانیں تو آیہ کریمہ **''وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ''** سے ان کا استدلال دلیل ہے کہ خلف 'عفو سے مساوی نہ سہی' عام ہوگا، بہر حال وقوعِ مغفرت' وقوعِ خلف ہوا، تو تمہارے نزدیک وقوعِ کذب ہوا۔

ثالثاً: مختصر العقائد میں ''خلفِ وعد'' کو محال لکھ کر وعیدِ مسلمین کے متعلق **''یترک الوعید''** لکھا۔

رابعاً: امام حلبی نے حلیہ میں لکھا کہ ''خلف وعید'' صرف ''عفو'' کا نام ہے، آپ بتائیں کہ عفو یقیناً واقع ہے یا نہیں؟ تو اپنے خدا کو کاذب کہہ چکے یا نہیں؟

بالجملہ علما جس معنی پر خلف جائز مانتے ہیں اسے امکانِ کذب سے کوئی تعلق نہیں، ان کے نزدیک خلف بمعنی: ''عدم ایقاعِ وعید بوجہ تجاوز وکرم'' ہے جو کہ عین عفو یا عفو کا مساوی ہے، اور یہ معنی نہ صرف جائز بلکہ یقیناً واقع ہے۔ رہا خلف بمعنی ''تبدیل قول'' و ''تکذیب خبر'' جس کے جواز پر امکانِ کذب متفرع ہو سکے ہرگز ان علما کی مراد نہیں، نہ دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل، بلکہ

وہ بیک زبان کذبِ الٰہی کے استحالۂ قطعی و امتناعِ عقلی پر اجماع رکھتے ہیں۔

خلف وعید کے معاملہ میں اصل نزاع کیا ہے

اب سوال یہ ہے کہ جب خلف بمعنیٰ ''تبدیل قول'' کے استحالہ پر اجماع قائم ہے اور بمعنی مساوی عفو بالاجماع جائز بلکہ واقع ہے تو علمائے مجوزین وعلمائے مانعین میں نزاع کس امر پر ہے؟۔ اس کا جواب یہ ہے کہ منشائے نزاع 'اطلاقِ خلف کی تجویز ہے، یعنی لفظ ''خلف وعید'' کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں؟ مجوزین نے خیال کیا کہ یہ معاذ اللہ کسی عیب و منقصت کا پتہ نہیں دیتا، بلکہ عفو وکرم پر دلیل ہوتا ہے، اور محل مدح میں بولا جاتا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس لفظ کا اطلاق جائز ہے، اور محققین مانعین نے دیکھا کہ یہ لفظ ایک محال معنیٰ یعنی ''تبدیل قول'' کا وہم پیدا کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے متعلق محال کا ایہام بھی منع کے لیے کافی ہے، اور اس لفظ سے مدح صرف مخلوق کی ہوتی ہے جس پر خالق کو قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے انھوں نے اس لفظ کے اطلاق سے **منع** فرمایا۔ اسی لیے حلیہ میں فرمایا کہ معلوم ہوا کہ خلفِ وعید سے اسی قدر مراد ہے تو مناسب ہے کہ وعدہ و وعید کسی میں جوازِ خلف کا لفظ نہ بولیں، کہ اس سے کسی کو اُس معنیٰ محال کا وہم نہ گزرے۔ واقعی امام محقق حلبی کا گمان بجا تھا کہ چودھویں صدی میں ان جہال سفہا کو وہ وہم ہوگیا، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ (ملخصاً سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۳۱۱ تا ۴۲۵)

مومن مطیع کی تعذیب محال ہونے سے استدلال

سبحان السبوح کے سوال میں یہ بھی تھا کہ ایک دیوبندی نے کہا:

ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ خدا نے کبھی جھوٹ بولا نہ بولے، **مگر** بول سکتا ہے، **بہشتیوں** کو دوزخ اور دوزخیوں کو بہشت میں بھیج دے تو کسی کا اجارہ نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۱۲/۱۵)

اس کے رد میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اقول: ہمارے ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک مومنِ مطیع کی تعذیب محالِ عقلی ہے۔ اور امام نسفی وغیرہ بعض علما نے عفوِ کافر کو بھی عقلاً ناممکن جانا۔ اس سے قطع نظر اس سے پوچھا جائے کہ

انبیاواولیا علیہم الصلاۃ والسلام جنھوں نے کبھی اطاعت کے سوا کچھ گناہ نہ کیا معاذ اللہ ان کا دوزخ میں جانا، اور کافروں مشرکوں کا جنت میں آنا محال شرعی بھی مانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اپنے ایمان کی فکر کرے، اور اگر ہاں تو ممتنع بالغیر ہوا اور ممتنع بالغیر وہی جس کا وقوع ماننا کسی ممتنع بالذات کی طرف منجر ہو، اب وہ غیر کیا ہے؟ یہی لزوم کذب باری عزوجل، تو آپ ہی کی دلیل سے ثابت ہوا کہ کذب باری تعالیٰ محال ذاتی۔ اے ذی ہوش! ورودِ نص کے سبب خلافِ منصوص کو محال شرعی اسی لیے کہتے ہیں اس کا وقوع محال عقلی یعنی کذبِ الٰہی کو مستلزم ہوگا، شرح عقائد میں ہے: **لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ وھو محال۔**

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۳۶ تا ۴۳۸)

"کلام" صفتِ الٰہی کی بحث

علم اصول میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام کے بارے میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے، عموماً متکلمین کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں: کلام نفسی اور کلام لفظی، زبان پر آنے سے پہلے جو بات دل میں ہوتی ہے وہ کلام نفسی ہے، اور زبان پر آجائے تو وہ کلامِ لفظی ہے، بلفظِ دِگر مفہوم و معنی کلام نفسی ہے اور جو حروف واصوات سے مرکب ہے وہ کلامِ لفظی ہے۔

کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ کلام نفسی ہے جو نہ عربی ہے نہ عبرانی ہے۔ نہ کہ کلام لفظی کیوں کہ کلام لفظی تو حادث ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا کلام نفسی کو سنا جاسکتا ہے؟ امام اشعری کا جواب اثبات میں ہے، کہ جس طرح بے رنگ و بے جسم شے کو دیکھنا ممکن ہے اسی طرح بلاصوت کلام کو سننا بھی ممکن ہے۔ صاحبِ "تبصرۃ الادلۃ" نے امام ماتریدی کی "کتاب التوحید" کی عبارت سے استدلال کرتے ہوئے لکھا: کہ امام ماتریدی نے بھی بلاصوت کلام کے سماع کو جائز قرار دیا، مگر ان کی طرف امام اشعری سے اس میں اختلاف منسوب ہے۔

امام اشعری اور امام ماتریدی کا یہ اختلاف' دراصل حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو سماعِ کلام الٰہی کا واقعہ ہوا اُس میں ہے، امام اشعری فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے

کلامِ نفسی سنا، امام ماتریدی فرماتے ہیں کہ ایسی آواز سنی جو اللہ کے کلام پر دلالت کرتی ہے، پہلے قول کی بنا پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ کہنا واضح ہے، کہ کلامِ نفسی عام لوگ نہیں سن سکتے ' اُنھوں نے سننے کی سعادت حاصل کی ، دوسرے قول کی بنا پر کلیم اللہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے خرقِ عادت کے طور پر (یعنی کسی کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر) وہ آواز سنی جو کلام الٰہی پر دال تھی، یہ ان کی خصوصیت تھی۔

کلام کی اس تقسیم (کلام نفسی ، کلام لفظی) سے کلام الٰہی کی بہتر اور آسان تفہیم وتشریح ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے متاخرین کی کتابوں میں کلام کی اس تقسیم کا بڑا شہرہ ہے۔

کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم اور امام احمد رضا کا موقف

لیکن اعلیٰ حضرت اس تقسیم سے اتفاق نہیں کرتے ، بلکہ شد و مد سے اس کا رد کرتے ہیں، آپ نے خاص اسی تقسیم کے خلاف ایک مفصل رسالہ لکھا جس کا ذکر آگے آتا ہے، اس تعلق سے المعتمد المستند میں نہایت اختصار میں فرماتے ہیں:

"کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم متاخرین متکلمین کی ایجاد ہے، اُنھوں نے معتزلہ کو خاموش کرنے اور عام لوگوں کی تقریبِ فہم کے لیے ایسا کیا، جیسا کہ آیاتِ متشابہات میں تاویل کا مسلک اختیار کیا، ورنہ اصل مذہب وہ ہے کہ جو اسلاف ائمہ کرام کا ہے: کہ کلامِ الٰہی ایک ہے، اس میں کوئی تعدد نہیں، وہ کلام الٰہی اللہ سے الگ ہوا، نہ ہو، دل' زبان یا کاغذ' کان میں سرایت نہیں، پھر بھی ہمارے سینوں میں وہی محفوظ ہے، ہماری زبانوں سے اسی کی تلاوت ہوتی ہے، ہمارے مصاحف میں وہی مکتوب ہے، ہمارے کانوں سے وہی سنا جاتا ہے، وہی ہے جو دلوں میں محفوظ ہے متلو و مکتوب و مسموع ہے وہی قدیم ہے، ہم اور ہمارا پڑھنا حادث، ہمارا یاد کرنا، ہماری زبان اور ہماری تلاوت ، ہمارے ہاتھ اور ہماری کتابت ہمارے کان اور ہمارا سننا سب حادث ہیں۔ (ملخصا مترجماً المعتقد مع المستند صفحہ ۳۵)

خاص اسی موضوع پر یعنی "قرآن کلام اللہ ایک ہے، اس میں تعدد نہیں" امام احمد رضا نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جس کا نام ہے "انوار المنان فی توحید القرآن"۔ جس کو

۱۳۳۰ھ میں اولاً اردو میں تحریر فرمایا پھر جب حافظ کتب حرم سید اسماعیل خلیل آفندی ملنے کے لیے تشریف لائے تو ان کے لیے یہ رسالہ عربی میں ترجمہ مع اضافہ تیار کر دیا، یہ رسالہ المجمع الاسلامی مبارک پور نے المعتقد کے ساتھ شائع کیا ہے۔

کلام اللہ صفت الٰہی کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کا یہ رسالہ علم کلام کا ایک شاہکار ہے جس کی سابق میں کوئی مثال نہیں ملتی، اور ہمارے نزدیک یہ تحقیق وتشریح بھی اپنی ذات میں امام احمد رضا کی تجدید دین کی ایک اہم کڑی ہے، اس لیے ہم ذیل میں اس کا خلاصہ درج کرنا چاہتے ہیں:

امام احمد رضا کے تجدیدی کارنامہ "انوار المنان" کا خلاصہ

اعلیٰ حضرت نے علم اصول میں ایک تجدیدی کارنامہ یہ انجام دیا ہے کہ متاخرین متکلمین نے جو کلام الٰہی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا، آپ نے دلائل سے اس کا رد کیا ہے، متاخرین نے اس کو اتنی تفصیل وتاکید کے ساتھ' اور بار بار ذکر کیا ہے کہ عام اذہان نے اسی کو قبول کر لیا، اور اب مذہبِ متقدمین گم ہو کر رہ گیا، لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہاں بھی تجدیدی شان دکھائی امتدادِ زمانہ کے باعث اور علم کلام میں فلسفیانہ مباحث کے در آنے سے کلام الٰہی کے متعلق سلف کا جو مذہب تھا اُس پر گرد پڑ گئی تھی، امام احمد رضا نے بتوفیق الٰہی اُس گرد کو جھاڑ کر مذہب سلف کو واضح اور صاف کر دیا ہے۔ ہم یہاں پر رسالہ "انوار المنان" کا خاص خاص حصہ اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

کسی چیز کے وجود کے چار مراتب ہوتے ہیں: وجود فی الاعیان، وجود فی الاذہان، وجود فی العبارۃ وجود الکتابۃ۔ جیسے زید کی ذات جو خارج میں ہے وہ وجود فی الاعیان ہے اور جو اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی وہ وجود فی الاذہان ہے، اور وجود فی العبارۃ یہ کہ تم زبان سے کہہ دو "زید"، کہ اسم عین مسمی ہوتا ہے، اور وجود فی الکتابۃ جیسے زید کا نام لکھ دیا جائے۔ بظاہر اول کے سوا باقی تین وجوہ عام لوگوں کے نزدیک وجود الشی بنفسہ نہیں ہے، لیکن ہمارے ائمہ اسلاف کا عقیدہ ہے کہ یہ چاروں اقسامِ وجود (ایک وجود کی تجلیات ہیں) اسی طرح ایک قرآن مجید کے

وجود کے مقامات ہیں، تو وہ قرآن پاک جو اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے، ازلاً و ابداً اس کی ذات سے قائم ہے جس کا اس سے جدا ہونا محال ہے۔ جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات، نہ خالق ہے نہ مخلوق، جب ہم پڑھتے سنتے لکھتے ہیں تو اسی کو پڑھتے اسی کو سنتے اور اسی کو لکھتے ہیں، اور وہی ہمارے سینوں میں محفوظ ہوتا ہے، نہ کہ کوئی اور شی جو قرآن پاک پر دال ہو، یا ان جلووں کے تعدد سے اس کی حقیقت متعدد ہو یا ذات الٰہی سے الگ ہو کر کسی حادث سے متصل ہو یا کسی حادث میں حلول کرے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کو ابو جہل نے اونٹ کی شکل میں اپنے اوپر حملہ کرتے دیکھا جس کے سر اور دانت تھے، تو ایڑیوں کے بل بھاگا، کیا کسی کا یہ سوچنا درست ہوگا کہ وہ جبریل نہیں تھے، کچھ اور تھے جو جبریل پر دلالت کر رہا تھا، ہرگز نہیں، وہ یقیناً قطعاً جبریل ہی تھے جبھی تو اسی حدیث میں ہے کہ سرکار اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''**ذاک جبریل لو دنا مني لأخذه**'' اگر ابو جہل مجھ سے قریب ہوتا تو جبریل اسے پکڑ لیتے۔ اگر چہ ہمیں معلوم ہے کہ جبریل امین علیہ الصلاۃ والتسلیم کی اصل صورت اونٹ کی صورت نہیں بلکہ ان کے چھ سو پر ہیں جو افق کو گھیر لیتے ہیں۔ صحابہ کرام نے بنو قریظہ کی طرف جاتے ہوئے حضرت دحیہ بن خلیفہ کو سفید خچر پر سوار دیکھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تو آپ نے فرمایا: "**ذاک جبریل بعث الی بني قریظة یزلزل بهم حصونهم ویقذف الرعب فی قلوبهم**"۔ یعنی وہ جبریل تھے جنھیں بنو قریظہ کی طرف بھیجا گیا تھا تا کہ ان کے قلعوں کو ہلا دیں اور ان کے دل میں خوف ڈال دیں۔ یوں ہی حدیث جبریل جس میں حضرت جبریل امین علیہ السلام نے ایک اعرابی کی شکل میں سرکار اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں آکر ایمان، اسلام، احسان اور قیامت کے متعلق سوال کیا جن کو لوگ پہچانتے نہ تھے لیکن ان پر سفر کے آثار بھی ظاہر نہ تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: ''**أَنَّهُ جبریل أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ**'' وہ جبریل تھے جو تمھیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے۔ اور حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں حضرت جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کا بار بار آنا

ثابت ہے، تو کیا کسی مسلمان کے لیے جائز ہے کہ ان کے جبریل امین ہونے میں شک کرے؟ حالانکہ قطعاً معلوم ہے کہ جبریل امین نہ تو اعرابی ہیں نہ کلبی۔ تو یہ جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کی ان مختلف صورتوں میں تجلیات تھیں جن کے تعدد سے جبریل متعدد نہیں ہو گئے۔

اسی طرح قرآن پاک بھی واحد ہے، مقروء، مسموع، ومکتوب ومحفوظ فی الصدور ہونا اس کی مختلف تجلیات ہیں جن سے اس میں تعدد لازم نہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **بَلْ هُوَ آيٰتٌ بَيِّنٰتٌ فِي صُدُورِ الَّذِيْنَ اُوتُوا الْعِلْمَ ، وَاِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الاَوَّلِيْنَ ، فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوْعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ، بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيْدٌ فِي لوحٍ محفوظٍ، اِنه لقرآنٌ مجيدٌ في كتابٍ مكنونٍ** ، (القرآن) یعنی وہی سینوں میں ہے وہی اگلوں کے صحیفوں میں ہے وہی لوح محفوظ میں ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الفقہ الاکبر میں فرماتے ہیں: **القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروٌ وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزَّل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق، و كتابتنا له وقراء تنا له مخلوق والقرآن غير مخلوق۔**

علامہ عبدالغنی نابلسی حنفی قدس سرہ العزیز المطالب الوفیہ میں لکھتے ہیں:

لاتظن ان كلام الله تعالىٰ اثنان : هذا اللفظ المقروّ والصفة القديمة، كما زعم ذلک بعض من غلبت عليه اصطلاحات الفلاسفة والمعتزلة، فتكلم فى كلا م الله تعالى بما أدّى اليه عقله، وخالف اجماع السلف الصالحين رضى الله تعالىٰ عنهم على ان كلا م الله تعالىٰ واحد، لاتعدد له بحال وهو عندنا وهو عنده تعالىٰ وليس الذى عندنا غير الذى عنده ولا الذى عنده غير الذى عندنا ، بل هو صفة واحدة قديمة موجودة عنده تعالىٰ بغير آلة لوجودها، وموجودة ايضا عندنا بعينها لكن بسبب آلة هي نطقنا و كتابتنا وحفظنا.

ترجمہ: یہ گمان نہ کرو کہ اللہ کا کلام دو ہے، یہ لفظ جو پڑھا جاتا ہے اور صفت قدیمہ،

جیسا کہ بعض ان لوگوں کا گمان ہے جن پر فلاسفہ اور معتزلہ کی اصطلاحات کا غلبہ ہوا تو انھوں نے اپنی عقل کے مطابق سلف صالحین کے اجماع کے خلاف کلام الٰہی کے متعلق کلام کیا۔ اللہ کا کلام تو ایک ہے جس میں کوئی تعدد نہیں، وہی ہمارے پاس ہے وہی اس کے ساتھ ہے، جو ہمارے پاس ہے وہ اس کا غیر نہیں جو اس کے ساتھ ہے، نہ وہ جو اس کی صفت ہے اس کی غیر ہے جو ہمارے ساتھ ہے، بلکہ وہ ایک ہی صفت قدیمہ اللہ کے ساتھ موجود ہے اپنے وجود کے لیے کسی آلہ کے بغیر، اور بعینہ وہی ہمارے پاس ہے لیکن ایک ذریعہ سے جو کہ ہمارا نطق، ہماری کتابت اور ہمارا حافظہ ہے۔

انھوں نے ہی حدیقہ ندیہ میں فرمایا کہ اس سے ان لوگوں کے قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ دو معنوں میں مشترک ہے: ایک صفت قدیم اور دوسرے جو کلمات و حروف سے مرکب اور حادث ہے، یہ قول تو شرک فی الصفات کی طرف لے جاتا ہے۔ بلکہ قرآن صفت قدیم واحد ہے، جس میں کوئی تعدد نہیں، وہی مصاحف میں مکتوب ہے، وہی زبانوں پر مقروء ہے، وہی سینوں میں محفوظ ہے بغیر حلول کے، یہ مشکل ہونے کے سبب جس کو سمجھ نہ آئے اس پر لازم ہے کہ اس پر "ایمان بالغیب" رکھے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی باقی صفات پر ایمان بالغیب رکھتا ہے، اور کسی کو جائز نہیں کہ کہے کہ جو قرآن مصاحف میں اور زبان و قلوب میں ہے وہ حادث ہے۔

(ملخصاً مترجماً انوار المنان صفحہ ۲۴۵ مطبوعہ المجمع الاسلامی مبارک پور)

اسی طرح امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اس رسالے میں اس بات کو درجنوں اکابر علمائے امت کے حوالے سے مستند کتابوں کی عبارتیں نقل کرتے ہوئے ثابت کیا ہے۔ مثلاً امام عبدالوہاب شعرانی کا مذہب میزان الشریعۃ الکبریٰ اور الیواقیت والجواہر کے حوالے سے۔ حضرت شیخ اکبر امام محی الدین ابن عربی کا موقف فتوحات مکیہ کے حوالے سے۔ اور امام ابو منصور ماتریدی کا موقف شرح الفقہ الاکبر کے حوالے سے، امام ابوالحسن اشعری کا مذہب ابانۃ عن اصول الدیانۃ کے حوالے سے، امام نسفی کا مذہب المطالب الوفیہ کے حوالے سے، امام قاضی

عضد الدین اور سید شریف جرجانی کا موقف مواقف اور اس کی شرح کے حوالے سے، شارح عقیدۃ الطحاویۃ کا موقف منح الروض الازھر کے حوالے سے، بحر العلوم علامہ عبد العلی علیہ الرحمہ کا موقف فواتح الرحموت کے حوالے سے، یوں ہی کنز الفوائد، اور جمع الجوامع کی عبارتیں۔

کچھ ابحاث کی تکمیل کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:

یہاں ہمیں تین امور کا ذکر مقصود ہے:

اول: اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی صفت قدیمہ قائم بذاتہ تعالیٰ ہے، جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات، وہ اسی کلام سے ازلاً وابداً متکلم ہے، کوئی کیفیت کے بارے میں سوال کرے تو ہم کہیں گے کہ ہمیں نہیں معلوم، اور اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں چاہتے۔ اس قدر میں ہمارے خلاف صرف کرامیہ، معتزلہ اور رافضہ جیسے گمراہ لوگ ہیں۔

ثانی: ہماری ذات وصفات وافعال واصوات، ہمارے حروف وکلمات سب حادث ہیں۔ جنھیں قدم سے کوئی تعلق نہیں، اس امر میں ہمارے خلاف کوئی نہیں سوا کچھ نادان متاخر حنابلہ کے۔

ثالث: ہم نے جو اپنی زبانوں سے پڑھا' اپنے کانوں سے سنا' اپنے سینوں میں محفوظ کرلیا' اور اپنی سطروں میں لکھ لیا وہ وہی قرآن کریم وقدیم ہے جو ہمارے رب کے ساتھ قائم ہے' جو ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نازل ہوا، اور یہ سب اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے، کچھ مجاز نہیں، نہ تعدد، نہ تنوع، نہ اشتراک۔ اس میں ہمارے خلاف محض کچھ نئے متکلمین ہیں، کہ جب معتزلہ نے حدوث کے دلائل مثلاً: **مَا یَاْتِیْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ اِلَّا اسْتَمَعُوْهُ وَهُمْ یَلْعَبُوْنَ**" ان پر پیش کیے تو ان کے ذہن میں تجلی اور متجلی کا فرق واضح نہیں تھا، مجبوراً ائمہ کے خلاف گئے، اور اللہ کے لیے ایک کلام حادث بھی مانا جیسے مخلوق کا کلام، تو اللہ واحد الاحد کے لیے دو قسم کے کلام قرار دیے تا کہ ایک کے ذریعہ صفت حادثہ سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ باقی رکھیں، اور دوسرے سے اس دشواری کا حل نکالیں جن کی طرف گمراہوں نے انھیں ڈھکیل دیا ہے۔

اس کے بعد "اقول" کہہ کلام نفسی وکلام لفظی کی تقسیم کو تین وجہوں سے رد کیا، چنانچہ ارشاد

فرماتے ہیں:

ان نئے متکلمین کو نہ پتہ چلا کہ:

اوّلاً: خلقِ قرآن کے قائلین کی تکفیر صحابہ وتابعین سے متواتراً منقول ہے، جن میں ہمارے امام امام اعظم اور ان کے بعد کے ائمہ اعلام بھی شامل ہیں، جن میں ایک جماعت کے نصوص ہم نے سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح میں ذکر کر دیے ہیں۔ (اگر یہ تقسیم درست ہو تو) یہ تکفیر کیسے اور کیوں ہوئی؟ اس تقسیم کے اعتبار سے تو ''خلق قرآن'' کے قائلین کا عذر واضح تھا، اور تاویل ظاہر تھی کہ ہم'' خلق قرآن'' کا قول کلام لفظی کے متعلق کرتے ہیں، بلکہ شرح مقاصد میں تصریح کی کہ عوام، قراء اصولیین اور فقہاء کے نزدیک یہی معنی متعارف ہے، تو یہ متعین تھا کہ انھوں نے خلق قرآن کا قول کلام لفظی کے متعلق کیا ہے جس کے حدوث کے آپ بھی قائل ہو۔ کیا مواقف اور اس کی شرح میں یہ نہیں:

"هذا الذی قالته المعتزلة لاننکره نحن بل نقول به ونسمیه کلاماً لفظیاً ونعترف. ایسا ہی مسامرہ میں ہے۔ اور شرح عقائد میں ہے: **تحقیق الخلاف بیننا وبینهم یرجع الی اثبات الکلام النفسی ونفیه والا فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لایقولون بحدوث الکلام النفسی اهـ."**

تو جب تمہارے اور معتزلہ کے مابین ''خلق قرآن'' کے مسئلے میں حقیقی اختلاف باقی نہیں رہ گیا، تو ائمہ سلف نے خلق قرآن کے قائلین کی تکفیر آخر کس وجہ سے کی؟ کس بات پر نکیر کی؟ کیا اسلاف نے'' کلام نفسی'' کے متعلق ان سے مجادلہ کیا؟ اور ''خلق قرآن'' میں ان سے متفق تھے؟ ہرگز نہیں، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

یہ کہنا کہ (سلف نے اس لیے خلق قرآن کے قول سے منع کیا) تا کہ ذہن' کلام نفسی (کی مخلوقیت) کی طرف نہ جائے! میں کہتا ہوں کہ اس بنا پر تو تکفیر و تضلیل کجا! تفسیق کی بھی گنجائش نہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مقاصد میں فرمایا: **واجراء صفة الدال علی المدلول شائع مثل سمعت هذا المعنی وقرأته وکتبته** " اس کی شرح میں فرمایا: اس سے مقصود ہمارے

اصحاب کی طرف سے دوسرا جواب ہے کہ منزل، مقرو مسموع مکتوب سے مراد معنی قدیم ہی ہے لیکن مجازاً اس کی تعبیر ان اوصاف سے کی گئی جو اصوات وحروف کے اوصاف ہیں جو اس کلام قدیم پر دال ہیں۔ تو جب کلام قدیم کی تعبیر مجازاً صفات حادثہ سے کرنا اور مراد معنی قدیم لینا درست ہے تو لفظی حادث پر اطلاق مان کر خلق قرآن کا قول کیوں درست نہ ہوگا؟ اگر یہ محض ایہام کی وجہ سے منع ہوا تو وہ صریح تعبیر (کلام لفظی حادث ہے) کیسے درست ہوگئی؟۔

ثانیاً: اسی فتنہ خلق قرآن میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی جان قربان کردی مگر ان کے دعوے سے اتفاق کرنے پر ہرگز راضی نہ ہوئے۔ تمہارے نزدیک تو وہ لوگ کلام لفظی کے ہی مخلوق ہونے کے داعی تھے کہ ان کے علم میں وہی تھا، بلکہ تم نے تو اعتراف کیا کہ یہی عامۃ الناس، قراء اصولیین اور فقہاء کے نزدیک متعارف ہے۔ اور وہ لوگ بھی عوام ہی سے تھے، اور امام احمد بن حنبل فقہا میں سے تھے، تو انھوں نے آخر کیوں اپنی جان قربان کردی؟ اور کیوں اس بات سے اتفاق نہ کیا؟ جو تمہارے مطابق تمہارے اور ان کے نزدیک حق تھی، یوں ہی کثیر ائمہ کرام جن کو اس مسئلے میں زدوکوب کیا گیا اور جنھیں قید و بند کی صعوبتیں جھیلنی پڑیں، پھر بھی وہ اس پر ڈٹے رہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اگر تم امام احمد بن حنبل یا ان میں سے کسی ایک کی جگہ ہوتے تو اُن (قائلین خلق قرآن) سے اتفاق کر بیٹھتے، ابھی تو تم نے بلا تکلف کتابوں میں ان سے اتفاق کی صراحت کردی، پھر جب آزمائش آن پڑتی تو کیا کرتے!۔ اللہ کی پناہ!

ثالثاً: امام بخاری کو دیکھو! ان کی طرف یہ قول منسوب ہوا کہ انھوں نے کہہ دیا: "**ان لفظي بالقرآن مخلوق**" اس پر نیشاپور میں ان پر کیسی آزمائش آئی، ان کے شیخ امام محمد ذہلی اور ہر طرف سے لوگ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور انھیں نیشاپور سے نکلنے پر مجبور کردیا۔ امام ذہلی نے کہا: جو کہے "**لفظي بالقرآن مخلوق**" وہ بدعتی ہے نہ اس کی ہم نشینی کی جائے نہ اس سے بات کی جائے، اس کے بعد جو کوئی امام بخاری کے پاس جاتا اسے متہم کرتے، کہ ان کی مجلس میں وہی جاتا جو اُن کے مذہب پر ہوتا۔ امام ذہلی نے یہ بھی کہا کہ یہ شخص (امام بخاری) اور میں دونوں اس شہر میں نہیں رہ سکتے۔ حالانکہ یہی امام ذہلی ہیں جنھوں نے نیشاپور میں ان کا

شاندار استقبال کیا تھا اور شہر کے لوگوں کو ان کی طرف مائل کیا تھا، امام مسلم بن حجاج فرماتے ہیں کہ اہل نیشاپور نے ایسا استقبال کسی کا نہ کیا جیسا کہ امام بخاری کا کیا، تو کیا امام ذہلی اور دیگر علما محض حسد کے سبب امام بخاری کے ساتھ اپنی روش سے ہٹے؟ امام بخاری کی آمد سے پہلے امام ذہلی نے لوگوں سے کہہ دیا تھا کہ ان سے کلام اللہ کے متعلق کچھ نہ پوچھنا، کیوں کہ اگر یہ ہمارے موقف کے خلاف جواب دیدیں تو ہمارا ان سے اختلاف ہو جائے گا اور خراسان کے رافضی، ناصبی، جہمی اور مرجئی ہم پر ہنسیں گے۔ امام بخاری آئے تو لوگوں نے ازدحام کر دیا، انسان تو منع کی ہوئی بات کا حریص ہو جاتا ہے کسی نے ان سے ''اللفظ بالقرآن'' یعنی ہماری تلاوت قرآنی کے متعلق پوچھ لیا، آپ نے فرمایا: ''**أفعالنا مخلوقة وألفاظنا من أفعالنا**''، اس پر لوگوں میں اختلاف ہو گیا، کسی نے کہا کہ انھوں نے ''**لفظي بالقرآن مخلوق**'' کہا ہے، کسی نے کہا کہ انھوں نے ایسا نہیں کہا ہے۔ یہاں تک کہ وہ فتنہ ہوا، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو مقدر ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ حالانکہ امام بخاری کے قول میں کوئی قابلِ گرفت بات نہ تھی، انھوں نے ''تلفظ'' کے بارے میں کہا، جو بلاشبہ حادث ہے، لیکن وہ ایسے لوگوں سے آزمائش میں مبتلا ہوئے جو ان کی بات سمجھ نہ سکے اور ان کے کلام کا دوسرا مفہوم لے لیا۔

جیسا کہ خود امام بخاری علیہ رحمۃ الباری سے ہمارے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق واقع ہوا، جب امام بخاری امام ابوحنیفہ کے مدارک سمجھ نہ سکے تو ان پر ایسا اعتراض کر بیٹھے جو خود اُن کی فہم پر راجع ہے، نہ کہ امام ابوحنیفہ پر، انسان جیسا کرتا ہے ویسا ہی اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ امام بخاری پر اعتراض کرنے والوں میں امام ذہلی ان کے استاذ تھے، اور امام ابوحنیفہ پر اعتراض کرنے والوں میں امام بخاری ان کے چھٹے درجے کے شاگرد ہیں۔ جن امور میں امام بخاری کو اشتباہ ہوا اگر اُن امور میں امام ابوحفص کبیر بخاری کی طرف رجوع کر لیتے یا اپنے رفیق علم حضرت امام ابوحفص صغیر بخاری کی طرف رجوع کر لیتے تو ان کے شکوک و شبہات دور ہو جاتے، لیکن جو اللہ نے چاہا وہ ہوا، بہر کیف یہاں مقصود یہ ہے کہ ان ائمہ کرام کا مذہب اگر کلام لفظی کے حدوث کا ہوتا جیسا یہ لوگ کہتے ہیں تو وہ ائمہ اعلام ایسا کہنے سے کیوں

گریز کرتے؟ پھر امام بخاری نے بھی تو نہ کہا کہ میں نے ''خلق'' کا قول ''لفظ'' کے متعلق کہا ہے، جو تمہارے اور ہمارے نزدیک حادث ہے۔ بلکہ انھوں نے ابوعمرو احمد بن نصر نیشاپوری سے کہا: اے ابوعمرو! یاد رکھو، جو کوئی یہ کہے کہ میں نے **"لفظي بالقرآن مخلوق"** کہا ہے، وہ کذاب ہے، میں نے ہرگز ایسا نہیں کہا، بلکہ میں نے کہا ہے: **''افعال العباد مخلوقة''**، لوگوں کی حرکات واصوات وکتابت مخلوق ہے، اور قرآن جو مصاحف میں مکتوب اور دلوں میں محفوظ ہے وہ غیر مخلوق ہے۔

اقول: حیرت کی بات تو یہ ہے کہ خود کہتے ہیں کہ یہی مذہب سلف ہے، پھر اس سے ہٹ کر یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے دو کلام ہیں ایک قدیم ایک حادث۔ مکتوب، مقرو، مسموع محفوظ حادث ہے اور قدیم اس کا غیر ہے جس پر یہ مکتوب دلالت کرتا ہے۔ پھر اس دلالت کے متعلق پریشان ہوئے بولے یہ دلالۃ اللفظ علی المعنیٰ ہے، اس پر اعتراض وارد ہوا تو بولے: دلالۃ الاثر علی المؤثر ہے۔ ان کی پریشانی ہی ہے جو آمدی نے ابکار الافکار میں لکھا کہ اتحاد کلام پر (یعنی کلام کا اقسام خمسہ امر نہی استفہام خبر ندا کی طرف منقسم نہ ہونا اور اسے تعلقات ومتعلقات کا تنوع قرار دینے پر) جو اشکال وارد ہوتا ہے اس کا حل مشکل ہے ہوسکتا ہے کسی اور کے پاس اس کا حل ہو۔ یوں ہی چلپی کی ایک عبارت اور علامہ سعد الدین تفتازانی کی شرح مقاصد کی ایک عبارت جس میں ان حضرات نے اس کی مشکلات کا اعتراف کیا ہے نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"ویالیتھم اذ رضوا بالتحیر والیه صار مآلھم بالآخر رضوا باتباع السلف، وان بقوا متحیرین في فرق التجلي والمتجلي، فان به تنکشف تلک العقد جمیعاً، فالمتجلي متعال عن الماضي والحال والاستقبال، وانما کل ذلک في التجلیات والکسوات."

(انوار المنان صفحہ ۲۶۷)

ترجمہ: جب اس حیرت پر راضی ہیں تو کتنا بہتر ہوتا اگر سلف کے اتباع پر راضی

ہو جاتے، اگر چہ تجلی اور متجلی کے فرق کی پریشانی رہ جاتی، کہ انجام کار حیرانی ہی ہاتھ لگی، ورنہ تجلی اور متجلی کے فرق سے تمام عقدے کھلتے ہیں، متجلی ماضی حال اور مستقبل سے بلند ہے، اور یہ سب زمانے تجلیات وکسوات میں ہیں۔

متاخر متکلمین اور متاخر مفسرین کا مذہب سلف سے عدول میں فرق

ان متاخرین کا سلف کے مذہب سے عدول ویسا نہیں جیسا کہ متاخرین مفسرین نے آیات متشابہات میں مذہب اسلاف سے (یعنی تفویض سے تاویل کی طرف) عدول کیا ہے۔ کیوں کہ متاخر مفسرین تاویل اس طور پر نہیں لاتے کہ یہی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، بلکہ وہ دیکھتے ہیں کہ مذہب تفویض عام لوگوں کے ذہن میں نہیں آتا تو تفہیم عوام کے لیے مجبوراً تاویل کی طرف جاتے ہیں، وہ اس طور پر کہ جو دو آزمائشوں میں مبتلا ہو اسے ہلکی آزمائش اختیار کرنی چاہیے، تو ان مفسرین کو ان کا مذہب تاویل ان کی دلوں کے عقیدے میں فرق نہیں پڑنے دیتا۔ رہی متاخرین متکلمین کی کلام الٰہی کی یہ تقسیم! یہ مسئلہ تو اصول دین سے ہے، اور اس میں انھوں نے ائمہ سلف صالحین کے مذہب کے خلاف کو مان لیا، اس کو صراحۃً اپنی کتابوں میں اس یقین کے ساتھ ذکر کیا کہ مذہبِ اسلاف منظر نامے سے ہی غائب ہو گیا، بلکہ عوامی ذہن اسے غلط سمجھنے لگ گئے۔ خلاصہ یہ کہ ان لوگوں نے بہتوں کو لغزش دی، پھر بھی بات نہ بنی تو آنکھیں موند کر انھیں کے قول پر چل پڑے، خود گمراہ ہوئے بہتوں کو گمراہ کیا۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے کلماتِ ہدایت لکھ کر آخر میں پوری بحث کا خلاصہ یوں ارشاد فرمایا:

اس مسئلے کا آسان حل وہی حضرت جبریل امین علیہ السلام کا اونٹ کی شکل میں ابوجہل پر حملے والا واقعہ ہے، اس کو گویا یوں سمجھیں کہ متقدمین ومتاخرین اس سلسلے میں چار مذہب پر ہو جائیں، **ایک گروہ** یہ کہے کہ جبریل امین تو بس اونٹ ہی ہیں جس کو کوہان اور دم ہوتی ہے اور چار پاؤں اور بڑا سا سر، اس کے علاوہ جبرئیل امین کا کوئی اور وجود نہیں۔ یہ معتزلہ کرامیہ رافضہ کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قرآن مجید تو بس یہی اصوات ونقوش ہیں۔ دوسرا گروہ یہ کہے

کہ جبریل امین تو اللہ کے مقرب فرشتے ہیں اور ان کی شکل ہمیشہ سے یہی اونٹ کی شکل ہے اور رہے گی۔ یہ نادان متاخرین ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ اصوات ونقوش ہی قرآن عزیز ہے اور یہی قدیم ازلی وابدی ہے۔ تیسرا گروہ کہے کہ جبریل نام کے متعدد اشخاص ہیں ہر ایک پر اشتراک لفظی یا معنوی یا حقیقت اور مجاز کے طور پر جبریل کا اطلاق ہوتا ہے، ایک تو رسول فرشتہ ہے دوسرا حملہ کرنے والا اونٹ، تیسرا اعرابی اور چوتھا بردبار مرد، اور سب پہلے پر دلالت کرتے ہیں اور جو انھیں دیکھے تو فرشتہ یاد آجائے۔ یہ نئے متکلمین ہیں جنھوں نے کہا کہ اللہ کے لیے دو کلام ہے ایک قدیم، دوسرا حادث جو قدیم پر دلالت کرتا ہے، اور دونوں پر قرآن کا اطلاق ہوتا ہے، اسے عقل سلیم بالکل تسلیم نہیں کرتی۔ چوتھا گروہ وہ ہے جو جانتا ہے کہ یہاں دو یا زائد جبریل نہیں بلکہ وہ ایک ہی جبریل ہیں جو جیسی شکل وصورت چاہتے ہیں اختیار کرتے ہیں، اور نئی نئی شکلوں میں نئے پیدا نہیں ہوتے، نہ لباس کے بدلنے سے ان میں کوئی تغیر ہوتا ہے۔ تو ابوجہل پر اونٹ کی شکل میں حملہ کرنے والے اور اجنبی شخص کی شکل میں ایمان کے بارے میں سوال کرنے والے اور دحیہ کلبی کی صورت میں وحی لانے والے یقیناً جبریل امین ہی تھے، نہ کہ کوئی اور جو جبریل پر دلالت یا اشارہ کرنے والا ہو۔ وہ صورتیں نئی نئی آتی ہیں، ان صورتوں کے تعدد وتجدد سے جبرئیل امین میں تعدد وتجدد نہیں ہوتا۔ یہی حق وصواب ہے اور عقل سلیم اسی کو قبول کرتی ہے اور یہ مذہب ہمارے ائمہ سلف کا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر تم کہو کہ جبریل اونٹ کی ولادت کے ساتھ پیدا ہوئے یا یہ کہے کہ جب سے موجود ہیں اونٹ ہی رہے تو تم کھلی گمراہی میں ہو، اور اگر کہو کہ اونٹ جبریل نہ تھے، بلکہ کچھ اور تھا جو جبریل پر دلالت کر رہا تھا تو تم نے بالکل غلط بات کہی، بلکہ یوں کہو کہ وہ یقیناً جبریل ہی تھے جو اونٹ کی شکل میں آئے تھے۔ اسی طرح اگر کہو کہ قرآن مکتوب ومقروء کے ساتھ حادث ہوا اور ازل سے اصوات ونقوش ہی تھا تو غلط کہا، اور اگر یہ کہا کہ مکتوب ومقروء اللہ کا کلام ازلی نہیں بلکہ کچھ اور ہے جو اسے ادا کرتا ہے تو بڑی جھوٹ بات کہی، بلکہ یوں کہو کہ وہ قرآن ہی ہے جو اس شکل میں ہے، اور جب بھی اس طرح کا شبہ پڑے تو ”حدیث الفحل“ (غزوۂ بدر میں

جبریل امین کا اونٹ کی شکل میں آنے والی روایت) پر اس کو منطبق کر کے سمجھنے کی کوشش کرو، سب کچھ واضح ہو جائے گا۔ وما التوفیق الا باللہ المہیمن المتعال۔

(ملخصاً رسالہ انوار المنان مشمولہ المعتقد المنتقد صفحہ ۲۳۹ تا ۲۷۰)

قرآن کلام الٰہی پر ایمان یعنی تمام آیات پر ایمان

قرآن پاک پر ایمان لانا ضروریات دین سے ہے، اور اس پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک میں صراحۃً کوئی بات ذکر کی گئی ہو تو جو محکمات سے ہو یعنی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو اس کو ماننا لازم ہے، بلفظِ دیگر وہ بات عقیدہ کا حصہ بن جاتی ہے، مثلاً حضرت عائشہ عفیفہ طیبہ طاہرہ ام المومنین رضی اللہ عنہا پر منافقین نے تہمت لگادی، جس کا قرآن پاک نے سورۂ نور میں کھلا رد کیا اور حضرت صدیقہ عفیفہ رضی اللہ عنہا کی عفت کا اعلان کیا، اب یہ چونکہ قرآن نے صراحۃً اعلان کر دیا اس لیے یہ عقیدہ کا حصہ ہو گیا اور اس کے بعد جو کوئی اُن پر تہمت لگائے وہ قرآن پاک کا انکار اور کفر کا ارتکاب کرے گا۔ اسی طرح کچھ ایسے امور ہیں جو مختلف دنیاوی علوم میں سکھائے پڑھائے جاتے ہیں، مگر اعلیٰ حضرت نے قرآن پاک کے بیان کے خلاف ہونے کے سبب ان کا رد کیا ہے، اور ان کے ردّ و ابطال میں فتاویٰ اور رسالے لکھے، مثلاً ایک رسالہ ہے ''نزولِ آیات فرقان بسکون زمین وآسمان''۔

قرآن سے ''نظریۂ حرکتِ زمین وآسمان'' کا رد

اصل میں فلاسفہ آسمان کی حرکت کے قائل ہیں اور جدید سائنس داں زمین کی حرکت کے قائل ہیں، اعلیٰ حضرت ان دونوں نظریات کو قرآن پاک کے خلاف قرار دیتے ہوئے پورے شد ومد کے ساتھ اس کا رد فرماتے ہیں، اسی کے رد میں یہ رسالہ (نزول آیات فرقان بسکون زمین وآسمان: ۱۳۳۹ھ) لکھا جس میں آیاتِ قرآنی سے یہ ثابت کیا کہ زمین وآسمان دونوں اپنی اپنی جگہ ثابت ہیں، اور سیارے گردش میں ہیں۔ اعلیٰ حضرت کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یُمۡسِکُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ اَنۡ تَزُوۡلَا وَلَئِنۡ زَالَتَاۤ اِنۡ

اُمْسَکَھُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ بَعْدِہٖ اِنَّہٗ کَانَ حَلِیْماً غَفُوْراً.

ترجمہ: بیشک اللہ آسمان وزمین کوروکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ سرکیں تو اللہ کے سوا انھیں کون روکے، بیشک وہ حلم والا بخشنے والا ہے۔

اس میں قرآن پاک نے لفظ ''امساک'' (روکنا) ارشاد فرمایا جس کی متعدد جہتوں سے تحقیق کرتے ہوئے اسی لفظ سے سکون زمین وآسمان ثابت کیا۔ آپ نے اپنے مدعا کو قرآن کریم کی آٹھ آیتوں سے ثابت کیا ہے کہ زمین وآسمان حرکت میں نہیں ہیں۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۷ میں موجود ہے۔

عقلی دلائل سے حرکتِ زمین کا رد

عقلی دلائل سے سکونِ زمین کے اثبات اور نظریۂ حرکتِ زمین کے ابطال کے لیے مستقل رسالہ (فوزِ مبین در ردِ حرکت زمین) تحریر فرمایا۔ یہ رسالہ کیا ہے! علوم عقلیہ خصوصاً ریاضی اور ہیئت میں امام احمد رضا کی عبقریت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ یہ رسالہ ایک مقدمہ چار فصول اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں ۳۵ ؍ایسے امور ذکر کیے جو سائنس دانوں کے نزدیک مسلم ہیں، جن میں اکثر کی کمزوری کو اپنی نادر تحقیقات سے واضح کیا، بلکہ بعض کو مکمل رد کیا۔ فصل اول میں بارہ دلیلوں سے ''نظریۂ نافریت'' کا رد کر کے حرکتِ زمین کا ابطال فرمایا، فصل دوم میں پچاس دلیلوں سے ''نظریۂ جاذبیت'' کا رد کر کے حرکتِ زمین کا ابطال فرمایا، فصل سوم میں ۴۳؍ دلائل سے حرکتِ زمین کا ابطال کیا۔ تینوں فصول میں ۱۰۵ ؍دلائل سے زمین کی حرکت کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۷ میں موجود ہے۔

عقیدۂ الوہیت سے متعلق فلاسفہ کے کفریات اور گمراہیوں کا رد

ایک متفلسف نے فلسفہ کی ایک کتاب لکھی، جس کا نام رکھا ''**المنطق الجدید لناطقِ اَلْنّا لہ الحدید**''، اس میں مباحث فلسفہ کی تفصیلات اور ان کے کفریات وضلالات جمع کردیے۔ اس کتاب کے مختلف اقتباسات سے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی بارگاہ میں سوالات پیش کیے گئے، جن کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالہ مبارکہ ''مقامع

الحدید علی خد المنطق الجدید" تصنیف فرمایا۔

اس رسالہ مبارکہ میں الٰہیات سے متعلق کئی مباحث ہیں، جن میں سے موضوع کی مناسبت سے چند امور کا اقتباس مناسب ہے۔

عالم میں تدبیر وتصرف صرف اللہ تعالیٰ کا

اللہ رب العزت تمام عالم کا خالق ہے، اور ہر ہر ذرۂ عالم میں اسی کی تدبیر اور اسی کا تصرف جاری وساری ہے۔ لیکن فلاسفہ باری تعالیٰ کو مادیات میں تدبیر وتصرف سے بے علاقہ مانتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ بدن انسانی میں جو تدبیریں ہر وقت ہوتی رہتی ہیں یہ سب نفس ناطقہ کی خوبیاں ہیں، اللہ تعالیٰ کو اصلاً ان سے کوئی تعلق نہیں، یہ کفر ہے۔

افعال باری تعالیٰ کی ایک جھلک

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ایک آیت کریمہ کی تشریح کرتے ہوئے بدن انسانی میں تدبیر وتصرف کی شاندار تفصیل پیش کی ہے، ہم اسے من وعن درج کرنا چاہتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ سورۂ یونس میں فرماتا ہے: **قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْاَمْرَ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ، فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ** ۔ تو فرما: کون تمھیں روزی دیتا ہے آسمان سے اور زمین سے؟ یا کون مالک ہے شنوائی اور نگاہوں کا؟ (کہ مسببات کو اسباب سے ربطِ عادی دیتا ہے، اور قرع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اسے اذنِ حرکت دیتا، پھر اسے عصبہ مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے پہنچنے کو محض اپنی قدرت کاملہ سے ذریعہ ادراک فرماتا ہے، اور اگر وہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یوہیں جو چیز آنکھ کے سامنے ہو اور موانع وشرائط مرتفع ومجتمع، **واللہ أعلم أن ذلک بالانطباع أو خروج الشعاع کما قد شاع أو کیفما شاء**، اس وقت ابصار کا حکم دیتا ہے، اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے۔) اور وہ

کون ہے جو نکالتا ہے مردے کو زندے سے، (کافر سے مومن، نطفہ سے **انسان**، انڈے سے **پرند**) اور نکالتا ہے مردے کو زندے سے، اور کون **تدبیر** فرماتا ہے ہر کام کی (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کے کام، ہر بدن میں اس کے کام، کہ غذا پہنچاتا ہے، پھر اسے روکتا ہے، پھر ہضم بخشتا ہے، پھر **سہولت** دفع کو پیاس دیتا ہے، پھر پانی پہنچاتا ہے، پھر اس کے غلیظ کو رقیق، **لَزِج کو مُنزَلِق** کرتا ہے، پھر ثفل کنوس کو امعاء کی طرف پھینکتا ہے، پھر ماساریقا کی راہ سے خالص کو جگر میں لے جاتا ہے، وہاں کیموس دیتا ہے، تلچھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا، کچے کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے، فضلہ کو مثانہ کی طرف پھینکتا ہے، پھر انھیں **باب الکبد** کے راستہ سے عروق میں بہاتا ہے، پھر وہاں سہ بارہ پکاتا ہے، بے کار کو **پسینہ** بنا کر نکالتا ہے، عطر کو بڑی رگوں سے **جداول**، **جداول** سے سواقی، سواقی سے **باریک** عروق، **پیچ در پیچ** تنگ بر تنگ راہیں **چلاتا** ہوا رگوں کے دہانوں سے **اعضاء** پر انڈیلتا ہے، پھر یہ مجال نہیں کہ **ایک** عضو کی غذا دوسرے **پر** گرے، جو جس کے **مناسب** ہے اسے پہنچاتا ہے، پھر **اعضا** میں چوتھا طبخ دیتا ہے کہ اس **صورت** کو چھوڑ کر **صورت** عضو یہ لیں، ان حکمتوں سے بقائے شخص کو **مَا یَتَحَلَّلُ** کا عوض بھیجتا ہے، جو **حاجت** سے بچتا ہے اس سے بالیدگی دیتا ہے، اور وہ ان **طریقوں** کا محتاج نہیں، چاہے تو بے **غذا** ہزار برس جلائے اور **نماء** کامل پر پہنچائے، پھر جو فضلہ رہا اسے منی بنا کر صلب **وترائب** میں **رکھتا** ہے، عقد وانعقاد کی **قوت** دیتا ہے، زن و مرد میں **تالیف** کرتا ہے، عورت کو باوجود مشقتِ حمل **وصعوبت** **وضع** شوق بخشتا ہے، حفظ نوع کا سامان کرتا ہے، رحم کو اذنِ **جذب** دیتا ہے، پھر اس کے امساک کا حکم کرتا ہے، پھر اسے پکا کر خون بناتا ہے، پھر طبخ دے کر **گوشت** کا ٹکڑا کرتا ہے، پھر اس میں کلیاں کنپھیاں نکالتا ہے، قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر **گوشت**، **گوشت** **پر** **پوست**، سیکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب، پھر جیسی چاہتا ہے تصویر بناتا ہے، پھر اپنی **قدرت**

سے روح ڈالتا ہے، بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے، پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے، پھر وقت معین پر حرکت وخروج کا حکم دیتا ہے، اس کے لیے راہ آسان فرماتا ہے، مٹی کی مورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا تارا، چاند کا ٹکڑا کر دکھاتا ہے، **فَتَبَارَکَ اللّٰہُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ**، اور وہ ان باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروروں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسالے، ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ **فَسَیَقُوْلُوْنَ اللّٰہُ**، اب کہا چاہتے ہیں کہ اللہ، تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟''

(فتاوی رضویہ مترجم جلد ۲۷/۱۱۳ تا ۱۱۵ رسالہ مقامع الحدید)

عقول عشرہ کا خلقِ عالم میں کچھ دخل نہیں

فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کو صرف عقلِ اول کا خالق مانا، کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول تخلیق کی، پھر باقی مخلوقات کی تخلیق کا کام عقل اول اور باقی عقول نے کیا، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس کے رد میں اسی ''مقامع الحدید'' میں فرمایا:

''زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقولِ عشرہ سے صرف خالقیتِ ذاتیہ منفی، ورنہ حقیقۃً وہ خالق عالم ہیں، اگر چہ یہ خالقیت حق جل وعلا سے مستعار۔ قرآن واہل قرآن سے پوچھ دیکھیے کہ یہ عقیدہ ان کے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاش للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرتِ مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ بالجملہ باری تبارک وتعالیٰ کو کسی شے کی تدبیر وتصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالقِ جواہر، خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم کہنا قطعاً جزماً کفریاتِ خالصہ۔ اور یہ سب مسائل اجلی ضروریاتِ دین سے ہیں''۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۲۴/۱۷، ۱۲۵)

اللہ واحد اکیلا خالق جملہ عالم ہے

اسی عقیدۂ حقہ کو ''الکلمۃ الملھمۃ'' کے مقام دوم میں مزید تفصیل سے واضح فرمایا، فرماتے

ہیں:

''اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے، خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ، **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ**، بحمد اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔

مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف **ایک** شے ''عقل اول'' کا موجد جانتے ہیں، باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں، وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہوگیا، عقل اول نے عقل ثانی وفلک تاسع بنائے، عقل ثانی نے عقل ثالث وفلکِ ثامن۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر وفلک قمر بنائے، پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی، اسی لیے اسے عقل فعّال کہتے ہیں، تو کہیں' وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس (عقل عاشر) کا مختار ہونا ثابت ہوا، حاشا، عالم میں کوئی نہ فاعلِ موجب نہ فاعلِ مختار۔ فاعلِ مطلق وفاعلِ مختار ایک اللہ واحد قہار ہے، یہ مسئلہ بھی نگاہِ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم (فیصلہ کرتی ہے) کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے، دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے''۔ (الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۴۰۳)

فلسفی بنیاد ''الواحد لایصدر عنه الا الواحد'' پر کلام

فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، کیا وجہ ہے کہ اس سے زیادہ پیدا نہیں کر سکتا، اعلیٰ حضرت ارشاد فرماتے ہیں:

''یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعددِ جہات بھی نہ ہو اس سے ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، دوسری شے کا اُس سے صدور محال' اور واجب تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے، لہٰذا وہ صرف عقل اول بنا سکا، باقی ہیچ۔

وہ خبثاً اپنے اس مطلب پر دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین

مصروف ہوئے، اور لِمَ و لانُسلِّم کا سلسلہ بڑھا، حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی، وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً نافع، جیسے قہار واحد کے بارے میں ان کا دعویٰ اور اس پر ان کی دلیل ہے' مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالی ہے، تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت دیگر اشیا اس سے مسلوب ہوسکتی ہے نہ کسی دوسرے کے لیے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ اُنھیں کی جوتی انھیں کا سر ہو، خبثا سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے؟ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگر چہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات واعتبارات رکھتی ہے، اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکانِ ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے، بعض چر چے کہ فلک میں نرا جسم ہی تو نہیں، نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی، انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ، بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں، جسم فلک میں دو جوہر دھرے ہوئے ہیں: ہیولیٰ وصورت، انھوں نے چوتھی اضافہ کی: اس کا اپنے موجد کو جاننا، بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا، انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا۔

اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبدأ اول (باری تعالیٰ) میں نہیں؟ اس کا وجوب ہے، وجود ہے، اپنی ذات کریم کو جاننا ہے، اپنے ہر غیر کو جاننا ہے، بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ، نہ، نہ الیٰ آخرہ۔ خبثا کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعدد اشیا مانیں اور یہاں محال جانیں۔

(الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷ر۴۰۳،۴۰۴)

ہیولیٰ وصورت وعقولِ عشرہ ونفوس کچھ قدیم نہیں:

مقامع الحدید میں قول دوم وسوم وچہارم کے رد میں فرماتے ہیں:

ان میں ہیولیٰ وصورتِ جسمیہ وصورتِ نوعیہ وعقول عشرہ وبعض نفوس کو قدیم زمانی ماننا، اور یہ سب کفر ہیں۔ ائمہ دین فرماتے ہیں کہ جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے باجماع مسلمین کافر ہے۔ شفاونسیم میں ہے: **من اعترف بالٰهية الله تعالىٰ ووحدانيته لكنه اعتقد قديماً غيره أي غير ذاته وصفاته فذلك كله كفر**، جس نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت ووحدانیت کا اقرار کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے غیر کو قدیم ہونے کا اعتقاد رکھا یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علاوہ، تو یہ سب کفر ہے۔

شرح مواقف میں ہے:

اثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعاً۔ متعدد ذوات قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع کفر ہے۔

بلکہ حدوثِ تمام اجسام وصفاتِ اجسام پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے، یہود ونصاریٰ تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ (مقامع الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۱۳۱ تا ۱۳۷ ملتقطاً)

الکلمۃ الملھمۃ کے مقام بست وسوم جس میں ''قدم نوعی'' کو محال ثابت کیا، اس کے آخر میں فرماتے ہیں:

تنبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات وصفات الٰہی عز جلالہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات وصفات ہیں، تو کسی شے کا ''قدم نوعی'' ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ ''قدم نوعی'' بے ''قدم شخصی'' ناممکن، اور غیر کے لیے ''قدمِ شخصی'' ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔

قدم عرش کا قول اور ابن تیمیہ کی گمراہی

''الکلمۃ الملھمۃ'' میں اسی بحث کے حاشیہ پر فرماتے ہیں کہ فاضل دوانی نے ''قدم جنسی'' کے متعلق لکھا کہ:

''بعض متاخر محدثین اس کے قائل ہیں، اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں دیکھا ہے کہ عرش کے متعلق ان کا یہی قول ہے''۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ فاضل دوانی کے کلام میں ''بعض محدثین''، تفعیل سے نہیں بلکہ ''اِفعال'' سے ہے، (یعنی وہ بعض مُحَدَّثین نہیں بلکہ بعض مُحْدِثِین ہے) کیوں کہ ایسا قول کرنے والا بلاشبہ مبتدع اور گمراہ ہے، اور ابن تیمیہ کی طرف ایسے قول کی نسبت اس کی موید ہے، کیوں کہ وہ گمراہ ہے، نیز ابن تیمیہ کی طرف ''قدمِ عرش'' کے قول کی نسبت بھی اس کی موید ہے، آگے اعلیٰ حضرت کے ہی الفاظ میں:

"ولایبعد من جهالات ابن تیمیة أن یقول في العرش بالقدم النوعي فقد نقلوا عنه التجسیم، والجسم لابد له من مستقر ولم یتجاسر علی اثبات قدیم بالشخص فعاد الی النوعي أو لم یرض معبوده أن یبقی دائماً علی عرش خلق وقد وهن من طول الامد فاستجند له عرشاً کل حین، هذا کله ان ثبت عنه والله تعالی أعلم.

ترجمہ: ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ عرش کے متعلق ''قدم نوعی'' کا قول کرے، کہ اس سے تجسیم کا قول بھی منقول ہوا، اور جسم کے لیے مستقر ضروری، ''قدیم شخصی'' ثابت کرنے کی جرأت نہ کر سکا تو ''قدیم نوعی'' کی طرف پلٹا، یا اس کا معبود راضی نہ ہوا کہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو عرصۂ دراز گزرنے سے کمزور ہو گیا تو اس نے اس کے لیے ہر گھڑی ہر آن ایک نیا عرش چاہا۔ یہ سب اُس وقت کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو، اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔

(حاشیۃ الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۴۶۸، ۴۶۹ ملخصاً)

ابن تیمیہ کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کا موقف

المعتقد میں علامہ فضل رسول بدایونی نے اللہ تعالیٰ کے صفات سلبیہ کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت سے پاک ہے اور جو اس کے لیے جہت مانے ایک قول کے مطابق اس کی

تکفیر کی جائے گی، دوسرے قول کے مطابق تکفیر نہیں، اور امام نووی نے دوسرے قول کو عوام کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن علامہ ابن حجر ہیثمی لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ سے سرکار اقدس علیہ الصلاۃ والسلام کی قبر انور شریف کی زیارت کی مشروعیت کی نفی اور اس کے لیے سفر کی جو ممانعت منقول ہے وہ ایسی غلطی ہے جو کبھی معاف نہ کی جائے گی (عثرۃ لا تقال ابداً)۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے امام ابن حجر مکی کا اشارہ ابن تیمیہ کی تکفیر کی طرف ہے، یا یہ تغلیظ پر محمول ہے یا ''ابد'' سے مراد زمان طویل ہے، یا مراد دنیا میں معاف نہ ہوگی یا مراد یہ ہے کہ قول تجسیم کی بنا پر اس کی تکفیر کی گئی ہے، اور کافر کفر سے کم جرائم پر بھی گرفت میں آ جاتا ہے جیسے کفار کہیں گے: **لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ**۔ اور معلوم ہے کہ کفار کی غلطی کبھی معاف نہیں ہوگی۔ اور درست یہ ہے کہ ابن تیمیہ گمراہ، گمراہ گر ہے، کافر نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ملخصاً المستند علی المعتقد صفحہ ۶۶)

علم محیط باحاطہ ”مہ صرف اللہ کو ہے نہ کہ عقول عشرہ کو

اعلیٰ حضرت قدس سرہ ''مقامع الحدید'' میں قول ششم کے رد میں فرماتے ہیں:

عقولِ عشرہ کا تمام نقائص وقبائح سے مقدس ومنزہ، اور ان کے علم کا تام ومحیط باحاطۂ تامہ ہونا نقل کیا، یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذراتِ عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں۔ یہ خالص صفت حضرت عالم الغیب والشہادۃ کی ہے، جل وعلا۔ اور اس کا غیرِ خدا کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر۔ اس عدم امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر واشگاف اور کتنے نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے، **قال تعالیٰ: وما یعلم جنودَ ربِّک الّا ھو، الآیۃ**۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو اس کے سوا۔

متفلسفہ کہتے ہیں کہ ''عقولِ عشرہ'' ملائکہ سے عبارت ہے، اگر چہ یہ بات محض غلط، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقلوں کے لے ثابت کرتے ہیں صفاتِ ملائکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے، بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہامِ تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

اِنْ ھِیَ اِلَّا اَسماء سَمَّیْتُمُوھا اَنْتُمْ وَآباؤُکم ما اَنْزَلَ اللّٰہُ بِھَا مِنْ سُلْطٰنٍ۔ وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لیے ہیں، اللہ نے ان کی کوئی سند

نہیں اتاری۔

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکین عرب نے فرشتوں کی شان میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی، کہ انھیں عورتیں ٹھہرایا، کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص بنایا کہ اوصافِ خلق سے متعالی (بلند) بتایا، تو اب اس آیہ کریمہ سے ان عقول کی حالت ادراک کیجیے۔ کس طرح (فرشتے) ان احمقوں کو جھٹلاتے اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی وقدوسی اس کے وجہِ کریم کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں، صدق اللہ تعالیٰ: **سَيَكْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا** ۔عنقریب وہ ان کی بندگی سے منکر ہوں گے، اور ان کے مخالف ہو جائیں گے۔ (مقامع الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۱۴۴ تا ۱۴۶ ملتقطاً)

علم باری تعالیٰ کی شان

اسی رسالہ میں ساتویں قول کے رد میں فرماتے ہیں:

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علم باری عزمجدہ کی ہے کہ ازلاً و ابداً تمام کوائن ماضیہ و آتیہ (ماضی میں ہونے والے امور اور آئندہ ہونے والے امور) کو محیط، اور زمانہ سے منزہ۔ **لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**۔ (اس سے غائب نہیں ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور نہ زمین میں)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا اب بھی بدستور ہے۔ جب فانیات پر وعدۂ الٰہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہوگی، عالم بدلتا ہے اور اس عالم (اللہ) کا علم نہیں بدلتا۔

شے پر تین حال گزرے: عدم، حدوث، فنا۔ وہ اسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا، البتہ صرف ہماری زبان میں (جو) کہ دائرہ زمان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی اُس علم سے تعبیریں متعدد ہو گئیں، یعنی: **یوجد، موجود، کان وُجد**۔ (مقامع الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۱۵۳ ملتقطاً)

اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے نہ کہ فاعل موجب

فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل مختار نہیں مانتے، بلکہ فاعل موجب مانتے ہیں، کہ اس نے جو کیا اس

پر ضروری تھا، اور اسے نہ کرنے کا اختیار نہیں تھا، اعلیٰ حضرت نے ''الکلمۃ الملھمۃ'' میں اس کا ردِّ بلیغ کیا، اور اپنے استدلال میں وہ تفصیل فرمائی کہ کسی فلسفی کو مجالِ گفتگو باقی نہ چھوڑی، پہلے اسلامی عقیدہ یوں تحریر فرمایا:

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے، اس کا فعل نہ کسی مرجّح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ **نظر** ایمانی میں تو آپ ہی ضروری وبدیہی ہے: **یَفْعَلُ اللّٰہُ مَایَشَاءُ ، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ۔**

ترجیح بلا مرجح باطل نہیں ترجح بلا مرجح باطل ہے:

اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں کسی مرجح کا محتاج نہیں، بلکہ اس کا ارادہ ہی مرجح ہے، جب کہ فلاسفہ کے نزدیک کوئی فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا، کہ اس کی نسبت سب کی طرف برابر ہے، اگر خود ترجیح دے بلا مرجح ہو اور یہ محال ہے۔ اس بنیاد کو یوں مشہور کیا کہ ترجیح بلا مرجح باطل اور محال ہے، لیکن اعلیٰ حضرت نے باری تعالیٰ کے فاعل مختار ثابت کرنے کے ضمن میں اس بنیاد کو ہی اکھاڑ پھینکا، پہلے عام مثالوں سے تفہیم کی، فرمایا:

> ''یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے، دو جام یکساں **ایک** صورت'ایک **نظافت** کے' دونوں میں **ایک** سا پانی بھرا ہو، اُس سے **ایک** قرب پر رکھے ہوں، یہ **پینا** چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھا لے گا۔ **ایک** مطلوب تک دو راستے بالکل برابر ویکساں ہوں جسے چاہے گا چلے گا، **ایک** سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس **فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد** کے ارادہ کا کیا کہنا''۔
>
> (الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۳۸۶)

پھر ''ترجیح بلا مرجح'' پر کلام یوں فرمایا:

> ''اُقول: یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ''ترجُّح بلا مرجح'' ہے، (یعنی) دو متساویوں میں سے **ایک** خود ہی راجح ہو جائے۔ یہ یہاں نہیں، کہ **نفس** ارادہ مرجح ہے۔ اور ''ترجیح بلا مرجح'' میں مصدر اگر صرافتِ مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو

ہرگز محال نہیں، بداہۃً واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال، کہ (یہ) وہی ''ترجیح بلا مرجح'' ہے۔ (الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/ ۳۸۷)

جزء لایتجزیٰ کی بحث

جزء لایتجزیٰ کی بحث فلسفہ کی بنیادی اور مشہور بحث ہے، فلاسفہ کے نزدیک جسم اجزاء لاتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے، جب کہ متکلمین کے نزدیک جواہر فردہ سے مرکب ہوتا ہے، جزوِلایتجزیٰ سے مراد ایسا جز جو منقسم نہ ہو سکے، فلاسفہ کے نزدیک ایسا کوئی جز نہیں ہوتا جس کی مزید تقسیم نہ ہو سکے، کیوں کہ کسی جسم کو دو برابر ٹکڑوں میں تقسیم کیا جائے، اس کے بعد ان ٹکڑوں کی تقسیم کرتے جائیں تو وہ اجزاء باریک سے باریک تر ہوتے جائیں گے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ تقسیم کسی ایسی حد پر جا کر ختم نہ ہوگی کہ اس سے آگے تقسیم نہ ہو سکے، اس لیے اس دنیا میں کوئی ایسا جز نہیں جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔ اگر حسی تقسیم نہ ہو سکے تو عقلی پھر وہمی تقسیم کا سلسلہ جاری ہی رہے گا۔

ایسے جز کا انکار فلسفے کا وہ مسئلہ ہے جس پر ایسے متعدد نظریات مبنی ہیں جو اسلامی عقیدہ کے خلاف ہیں، اس لیے متکلمین اس کے خلاف گئے اور انھوں نے ایسے جز کو ثابت مانا ہے جس کی مزید تقسیم ممکن نہیں، موضع استدلال میں یہ بحث دل چسپ شکل اختیار کر گئی، اور بحث در بحث کا سلسلہ چل پڑا۔

چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفیہ میں ''جزء لایتجزیٰ'' کے اثبات کے دلائل ذکر کیے، پھر ان دلائل کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا، پھر دلائلِ نفی کی بھی تضعیف کی، فرماتے ہیں:

وأما ادلة النفي أيضا فلاتخلو عن ضعف، ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف.

ترجمہ: جزء لایتجزیٰ کی نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں، اسی لیے امام

رازی نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

اس کے بعد علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا: نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاةٌ عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولىٰ والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبتني عليها دوام حركات السمٰوات وامتناع الخرق والالتيام عليها.

ترجمہ: اگر کہا جائے: اِس اختلاف کا کیا کچھ حاصل ہے؟ ہم کہیں گے: ہاں، جوہرِ فرد کے اثبات میں کثیر ظلماتِ فلاسفہ سے نجات ہے، جیسے اثباتِ ہیولیٰ وصورت جو قدمِ عالم اور نفیِ حشرِ اجساد کے نظریے تک پہنچاتا ہے، اور بہت اصولِ ہندسہ سے چھٹکارا دلاتا ہے جن پر آسمان کی دائمی حرکت اور اس پر خرق والتیام کا محال ہونا مبنی ہے۔ (**شرح العقائد النسفية** ص ۴۷ مجلس البرکات مبارکفور)

جزءلایتجزی سے متعلق اعلیٰ حضرت کا موقف

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جزءلایتجزی کو ثابت مانا ہے اور اس پر استدلال آیت کریمہ: "**ومزّقناهم كلَّ مُمَزَّق**" (ہم نے ان کے تمام ٹکڑے کر دیے) سے کیا ہے، کہ ابھی بھی ٹکڑے ہونے ممکن ہوں تو "**كُلّ مُمَزَّق**" صادق نہ ہوگا۔ اعلیٰ حضرت نے یہ استدلال اپنی تصنیفات میں متعدد مقامات پر ذکر فرمایا۔ لیکن "الکلمۃ الملھمۃ" میں اس پر مستقل عنوان قائم کر کے بھرپور دادِ تحقیق دی ہے۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی بحث معقولات کے جس اعلیٰ معیار پر پہنچ گئی ہے عام طالبین ومحصلین کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہے، تاہم اس پوری بحث کا خلاصہ آسان پیرائے میں بیان کرنا مناسب ہے:

جزءلایتجزی باطل نہیں، اس سے متعلق چھ مذاہب

اس مسئلے میں پانچ مذاہب مشہور ہیں، اور چھٹا مذہب اعلیٰ حضرت کا ہے۔ اعلیٰ حضرت

بحث کے اختتام پر فرماتے ہیں:

"یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب **نظام** ہے، پھر نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پھر مشرب اشراقیین، پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم، اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں **مگر** الحمدللہ آیاتِ کریمہ و دلائل قویمہ ہمارے ساتھ ہیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۵۷۳)

جزء لایتجزی کے متعلق اعلیٰ حضرت کی بحث الکلمۃ الملھمۃ میں چار مواقف پر مشتمل ہے:

موقف اوّل: ابطال رائے فلسفی اور ہمارا مسلک

موقف دوم: اثبات جز

موقف سوم: دلائل ابطال جزء لایتجزی کا ابطال۔

موقف چہارم: جسم کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا نظریہ

موقف اول: میں اعلیٰ حضرت نے فلسفی **نظریے** کے رد اور اپنے موقف کے اثبات میں سات وجوہ پر کلام فرمایا، فرماتے ہیں:

ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے، ہمارے نزدیک **جزو لایتجزی** باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاہر جمہور المتکلمین۔

فلاسفہ کے نزدیک جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے **مرکب** ہے، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ہمیں یہاں اصل مقصود ابطالِ ہیولیٰ ہے جس کی ظلمتیں قدمِ عالم (اگرچہ نوعی) کے کفریات لاتی ہیں۔ ہم یہاں مقامِ **منع** میں ہیں، لہٰذا ہمیں یہاں ہیولیٰ و صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکبِ جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں، بلکہ محض احتمال ثابت کرنا ہی دعوائے فلاسفہ کے ابطال کے لیے کافی ہوگا۔

ممکن ہے کہ جسم **باریک** متفرق اجزاء لاتجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں، اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدتِ جسم میں مخل نہیں ہوتے۔ عادت

یوں ہی جاری ہوتی ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا دیکھنے کے قابل نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگرچہ اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے۔

اسی طرح عادت جاری ہے کہ جب اجزاء کے مابین فاصلہ بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شے "متصلِ وحدانی" معلوم ہوتی ہے، وہ واقع میں اس کا اتصال نہیں، بلکہ حس مشترک میں صُوَرِ اجزاء متقاربہ کا کمالِ اجتماع اِس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت دکھائی دیتی ہے، اور سطح متصل سمجھی جاتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام جن میں مسام نظر آئیں وہ ایسے ہوں کہ بہت قریب سے دیکھنے کی حالت میں، اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں وہ ایسے کہ دور سے دیکھنے کی حالت میں خلا کے صغر نے سطح کو اجزا سے مغرق کر دیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

اتصال تین قسم ہے: حقیقی، حسی، وہمی۔ اجسام کا ترکب اگر اجزاء لایتجزی کے اجتماع کے طور پر ہو تو اتصال حقیقی کسی جسم کو نہ ہوگا، اتصال وہمی ہر جسم کو ہے، رہا اتصال حسی، اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ حس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے، اور اسی پر تمام احکام شرعیہ وعقلیہ کی بنا ہے۔ اور اگر یہ مراد لو کہ حس اس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ ان میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جیسے آئینہ۔ ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص (جسم) کا ترکب اس طرح ہے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکب اسی طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے:

(۱) فلاسفہ کا دعویٰ کہ "جسم اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب نہیں ہوسکتا" باطل ہوا۔

(۲) ان کا کلیہ کہ "ہر جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے" باطل ہوا۔

(۳) اس پر ان کے دلائل بیکار ہوگئے۔

موقف دوم: جزء لایتجزی کا اثبات

قال المولیٰ سبحانہ وتعالیٰ: **وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ**، تمزیق: پارہ پارہ کرنا، ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی، سب بالفعل کر دیں، ظاہر ہے کہ یہاں "تمزیق موجود" مراد نہیں ہوسکتی

کہ تحصیل حاصل ناممکن، لاجرم "تمزیق ممکن" مراد، یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کردیا، تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزا پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں، ورنہ "کُلُّ مُمَزَّقٍ" نہ ہوتا، کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں، اور وہ اجزا جن کا تجزیہ ناممکن ہو وہ نہیں مگر اجزائے لاتجزی، تو اس تقدیر پر (یعنی جب جسم کی ترکیب انھیں اجزا سے فرض کریں) حاصل یہ ہوا کہ ان کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حسیہ ہر حصے اور ہر ہر حصے کے حصے باطل فرما کر ان کے اجزاء لاتجزی دور دور بکھیر دیے کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔

اعتراض: اگر کہیے (یہ تو) تقسیم فکی ہے، نہ کہ وہمی، یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے سب کردیے، اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے، تو اجزاء لاتجزی لازم نہ آئے کہ وہ وہماً بھی قابل انقسام نہیں (ہوتے)۔

جواب: اقول: (تقسیم فکی کے ساتھ) تخصیص بلادلیل باطل ہے، اور اگر وہم سے مراد محض اختراع ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں، اور اگر وہ واقعیت رکھے تو ناممکن ہے، جب تک شے دون شے یعنی دو حصے متمائز نہ ہوں۔ فکی اور وہمی کا فرق انسانی علم قاصر اور قدرتِ ناقصہ کے اعتبار سے ہے، شے جب غایتِ صغر کو پہنچے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کرسکتا، بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی، تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے، لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی ہے، جب تک حصوں میں شے دون شے کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ عزوجل ان کے جدا فرمانے پر قادر ہے، تو وہ جو تمزیق فرمائے اس میں "کُلُّ مُمَزَّقٍ" وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شے دون شے باقی نہ رہے، اور وہ نہیں مگر جز ولاتجزی۔

موقف سوم: ابطالِ جز ولاتجزی کے دلائل کا رد

اس موقف میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فلاسفہ کے دلائل کو "شبہات" کا نام دے کر ان کا ابطال فرمایا، کل انتیس شبہات ذکر فرمائے اور ایک ایک پر علاحدہ علاحدہ کلام فرمایا، ہم یہاں ان میں سے صرف تین کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

﴿شبہ ۱﴾: اگر اجزا باہم نہ ملیں گے تو حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم نہ بنے گا، اور ملاقی ہوں گے

تو ایک جز دوسرے جز میں متداخل ہو جب بھی حجم نہ بنے گا، سب اجزا جزءِ واحد کے حکم میں ہوں گے، ایسا نہیں، تو ضرور ہر جز کا ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا، تو جز منقسم ہوگیا۔

جواب: ہم یہاں شقِ اول اختیار کرتے ہیں کہ اجزاء باہم متصل نہیں، جیسا کہ ہم نے ''موقف اول'' میں ثابت کیا، اور اتصال کے بغیر بھی حجم کی صورت ''موقف اول'' میں ہم بتا چکے۔

فلاسفہ کی بڑی دلیل اور اس کا جواب: فلاسفہ کی بڑی دلیل جس کے جواب میں ماہرین پریشان رہے اور اعلیٰ حضرت نے اس کا جواب دیا وہ دلیل یہ ہے:

﴿شبہ ٦﴾: بارہا حرکتِ سریعہ و حرکتِ بطیئہ آپس میں متلازم ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ چکی کا دائرۂ قطبیہ (جو اس کے مرکز پر ہے) چھوٹا ہے، اور دائرۂ طوقیہ جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجیے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ پورا کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ پورا کیا، تو اِس کی حرکتِ بطیئہ اُس کی حرکتِ سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجیے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے' تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا، تو جز منقسم ہوگیا۔ یا یوں کہیے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا، تو سریعہ و بطیئہ برابر ہوگئیں، اور ایک جز سے زائد چلا تو بطیئہ سریعہ سے بڑھ گئی، یہ دونوں باطل۔ لاجرم (جز قطبی) ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔

اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا، نظام تو ''طفرے'' کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے، قطبی جتنی دیر میں ایک جزءِ متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا، تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کیے، کہ اتنی دیر میں قطبی کے لیے جز کا کوئی حصہ ہو، بلکہ دونوں ایک ہی ایک جز چلے، مگر یہ جزءِ متصل (کو چلا) اور وہ نو جز کے بعد والے جز (کو چلا) تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوئیں، اور متلازم بھی رہیں، اور

انقسام جز بھی نہ ہوا۔

مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کرسکتا، کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انھیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو، اور دفعۃً ادھر سے اُدھر ہورہے، کم از کم نو جزوں کی محاذات پر تو گذرا، اور ہر جز کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوئی اتنی دیر میں جز قطبی ساکن رہا تو دونوں حرکتوں کا تلازم نہ ہوا، اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جز سے کم قطع کیا۔

ہمارے متکلمین ''تلازم حرکتین'' کے منکر ہوئے، اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جز چلے قطبی ساکن رہے گا، جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہوجائے گا، تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریعہ وبطیئہ برابر ہوئیں، نہ جز کا انقسام ہوا۔

اس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے سب اجزا متفرق ہوگئے کہ ''طوقی'' چلیں گے اور ''قطبی'' ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے تاکہ معیت باقی رہے، تو چکی اگرچہ کیسی ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاتجزیٰ چکی گھماتے ہی سب بکھر جائیں گے، اور چکی روکتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جدا نہ ہوسکیں، پھر ہر دائرے کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہیے کہ ساتھ نہ چھوٹے۔

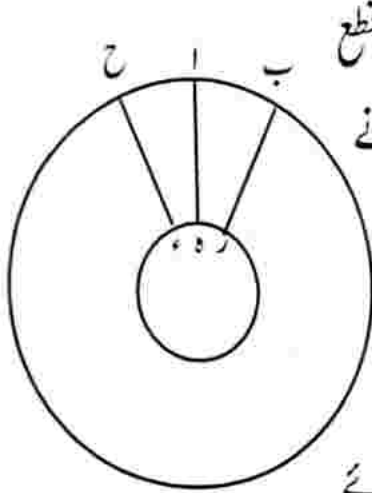
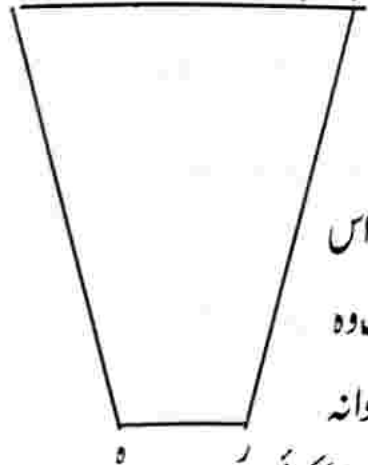
(متکلمین نے) اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عز جلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے۔

مگر بداہت عقل شاہد ہے کہ وہ ایسا کرتا نہیں، جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے علماء فضلاء ہوگئے ہوں اور مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں، یقیناً قادرِ مطلق عز مجدہ کی قدرت اسے شامل ہے، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں۔

چکی نہ سہی، خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جما کر (ایڑیوں کے بل پر) گھومے تو قطعاً اس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ (طے کیا)۔ تو اُن (انگلیوں) کی ایک جز مسافت کے مقابل اُن (پاؤں کی انگلیوں) کے لیے جز کا حصہ آئے گا، یا آدمی کے اجزا بھی چکی کی طرح متفرق ہوجائیں گے؟ آدمی ریزہ ریزہ

پاش پاش ہو گیا اور اسے خبر نہ ہوئی، فلاسفہ کو اس ''طفرہ'' اور ''تفریق اجزا'' پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے مستشرق جون پوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

اعلیٰ حضرت کا جواب

وانا اقول وباللہ التوفیق: بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جواہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہوں گے، ان میں امتدادِ موہوم فاصل ہوگا، اب ''جز طوقی'' کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت ''جز قطبی'' کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اِس نے چھوٹی، اس شکل پر، طوقی ''ا'' پر تھا اور قطبی ''ہ'' پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا یعنی ''ب'' پر آئے گا یہ بھی ایک جز چلے ''ز'' پر ہوگا، اس نے قوس ''اب'' قطع کی اور اُس نے قوس ''ہز''، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً ''اب'' میں دس جز ہیں اور ''رہ'' میں یہی دو، اس شکل پر، تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی ''ا'' سے ''ح'' پر ہوگا قطبی ایک جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جز چل کر اسی ''ب'' پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ''ہ'' سے ''ز'' پر ہوگا اور جز کا انقسام نہ ہوا بلکہ امتدادِ فاصل کا، یعنی جب طوقی ''ا'' سے ''ح'' پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ''ہ'' سے ''ز'' تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا، جب وہ ''ء'' پر ہوگا یہ اس فاصلے کا ۲/۹ طے کرے گا، وہکذا، تو نہ طفرا ہوا نہ تفریق اجزا، نہ انقسامِ جز، نہ تساویٔ حرکتین، نہ ان کا تلازم، اصلاً کوئی محذور نہیں۔ وللہ الحمد، وہ سارے مصائب اتصالِ اجزا ماننے پر تھے، اور وہ خود محال۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۵۴۳ تا ۵۴۵)

﴿شبہ ۱۵﴾: سطح جوہری کہ اجزائے لاتجزی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو بداہۃً اس کا ایک رخ روشن دوسرا تاریک ہوگا۔ (مواقف ومقاصد) صدرا نے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرئی ہوگا کہ ایک ہی شے حالتِ واحدہ میں مرئی وغیر مرئی نہیں ہوسکتی تو جانبِ عُمق میں انقسام ہوگیا۔

اقول: وہی مالوف ومعہود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا، غائب کا شاہد پر قیاس کرا رہا ہے، وہم سطح عرضی میں یوں ہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحرالعلوم نے حواشی صدرا میں فرمایا: اُس کا تو یہی ایک رخ ہے (جو) کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے، سطح میں دو رُخ کہاں؟ یعنی مرئی وغیر مرئی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے، اُس میں غیر مرئی کچھ نہیں، وہ بتمامہ مرئی اور بتمامہ مستنیر ہے۔

پھر فرمایا: خلاصہ دُلیل یعنی شبہ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز ہوگی ضرور بصر اور دوسری اشیاء کے درمیان حاجب ہوگی۔ یوں ہی نورِ شمس سے ساتر ہوگی تو ضرور اُس کے لیے دو رخ ہوں گے، اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول: اولاً: اب شبہ کی حالت اور بھی ردّی ہوگئی، حاجب وساتر ہونے کے لیے ضرور دو رخ ہونا ہی کافی نہیں، بلکہ لازم کہ شعاع بصر وشمس دوسرے رخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دَل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتر نہیں ہوسکتا تو وہ جس میں اصلاً متداد ہی نہیں کیوں کر حاجب ہو، "حاجب ہوجائے گا" اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیاً: مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جزلاتجزیٰ بصر وشمس کو حاجب نہیں ہوسکتا، کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا، لہٰذا اجزا سے مرکب سطح لی، کہ حجم ومقدار پیدا ہوکر صلاحیت حجب ہوجائے، اور نہ جانا کہ اجزا کا اتصال محال، وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی ان کے مقابل نہ ہوگا مگر جزء واحد کہ محض بے مقدار نا قابل ستر ہے، یا خلا کہ بدرجۂ اولیٰ (نا قابل ستر ہے)، اور وہ طریقۂ اتصالِ حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض اللہ عزوجل کے ارادے پر مبنی ہے، اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔ (ایضا صفحہ ۵۵۴، ۵۵۵)

موقف چہارم: جسم کے متعلق اعلیٰ حضرت کی رائے

جزوِلا یتجزیٰ ممکن بلکہ واقع ہے، اور اس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہوں کچھ محذور نہیں، مگر یہ کلیہ نہیں (کہ تمام اجسام ایسے ہی مرکب ہوتے ہیں) کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن، (جو) کہ موجبِ اتصال دو جز ہے، اور ''حجم حسی'' جس طرح ہم نے ثابت کیا یوں ہی ''تماسِ حسی'' ماننا مشکل ہے۔

اولاً: حسِ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے، یوں ہی اگر چہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیوں کر محمول ہو۔

ثانیاً: انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، تماس کا یہ حقیقی فرق ہی بتاتا ہے، کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہوتو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً: ہم نے اجزائے لاتجزیٰ کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی، بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں:

قال عزوجل: اَفَلَمْ یَنْظُرُوْۤا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَیْفَ بَنَیْنٰهَا وَ زَیَّنّٰهَا وَ مَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ۔عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا: کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً رخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزاء لاتجزیٰ سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا، تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے، اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولیٰ وصورت سے جسم کا ترکب باطل، بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے، یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں، جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگر چہ بالقوہ ہو باطل ومحال ہے، تو اجسام کی تحلیل اگر تاحد امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتجزیٰ پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیہ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزاء

متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں۔ تو صحیح مذہب بعض اجسام میں امکاناً جمہور متکلمین کا مذہب ہے، اور بعض میں وقوعاً محمد بن عبد الکریم شہرستانی کا مذہب ہے۔ یہ اس مسئلہ میں ہماری رائے ہے، اور علم حق عز جلالہ کو۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ جزءِ لایتجزیٰ سے متعلق پانچ مشہور مذاہب میں سب سے باطل نظام کا مذہب ہے، پھر مشائین کا مذہب' جس میں تین باتیں ہیں: جزء لایتجزیٰ کی نفی، ہیولیٰ سے ترکب، اور انقسام نا متناہی۔ اور تینوں باطل۔ پھر اشراقیین کا مذہب' جس کے تین حصے ہیں: اول وسوم مشائین کے مطابق اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم، اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں، ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتجزیٰ سے (مرکب) ہوں۔ پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت' کہ ہر جسم اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب ہے، حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں، ہاں اثبات جزء صحیح ہے۔ پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم' کہ سب اجسام متصل ہیں۔ اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیاتِ کریمہ ودلائل قویمہ ہمارے ساتھ ہیں۔

(ملخصاً الکلمۃ الملہمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۵۷۱تا۵۷۳)

زمانہ حادث ہے، اور اس کا وجود خارجی نہیں

وقت اور زمانے سے متعلق عُقلا کے مابین اختلافات پائے جاتے ہیں، فلاسفہ تو زمانے کو قدیم مانتے ہیں، اور متکلمین حادث قرار دیتے ہیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ اس مسئلے میں متکلمین کے ساتھ ہیں، بلکہ زمانے کے لیے وجودِ خارجی سے ہی انکار کرتے ہیں، کہ نہ اس کا خارج میں کوئی وجود ہے نہ اس کا کچھ منشائے انتزاع ہی خارج میں موجود ہے، بلکہ زمانہ موہوم ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے الکلمۃ الملہمۃ میں زمانے سے متعلق کئی حصوں میں کلام کیا ہے۔

۲۶ ویں مقام میں اس بات پر تحقیق حق فرمائی ہے کہ زمانے کا وجودِ خارجی اصلاً ثابت نہیں، فرماتے ہیں:

اول یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے، یہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز ایک ساتھ نہیں ہو سکتے، بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے، یہی حال اس کی مقدار یعنی زمانے کا ہے، شرح مقاصد کی طویل بحث کا حاصل یہی ہے کہ حرکت توسطیہ و آنِ سیال موجود ہیں اور حرکت قطعیہ و زمانہ موہوم۔

دوم: یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور نا قابل انقسام ہو تو جز (لا یتجزیٰ) لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔

اس پر فلاسفہ کو جس قدر کلام ہوا اعلیٰ حضرت نے ایک ایک کا مفصل جواب دیا۔

جونپوری نے وجودِ حرکت بمعنی القطع کے دلائل دیے، جسے اعلیٰ حضرت نے باطل کیا، اس متشدق نے باب حرکت میں دعویٰ کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے، اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اقول: حاشا، بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدا سے منتہیٰ تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں، بلکہ ایک شے متقضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا ہے، اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لیے جگہ چھوڑ جاتا ہے، اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم چھوڑ جاتا ہے۔

وجودِ زمانہ کے دلائل کا ابطال

اعلیٰ حضرت نے فلاسفہ کی طرف سے زمانہ کے وجودِ خارجی کے چھ دلائل شبہات کے نام سے پیش کیے اور سب کا ابطال کیا، یہ دلائل اور ان کے رد کی تفصیل خشک مباحث پر مشتمل ہے جن کو اہل ذوق اصل مقام پر مطالعہ فرما کر امام احمد رضا قدس سرہ کی دقّتِ نظر اور فکر بالغ کی گہرائیوں کا اندازہ کر سکتے ہیں، ہم یہاں اس بحث کا کچھ آسان حصہ ذکر کرتے ہیں:

شبہہ یوں نقل کیا:

نافینِ زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں مہینوں،

برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع اور معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اور دشمنوں کی عمریں کوتاہ چاہتے ہیں (ملتشدق)

اقول: اولاً: گرفتارانِ زمانہ زبان سے زمانے کو موجودِ خارجی کہتے ہیں اور دل میں خود اس سے منکر ہیں، کہ اُسے غیر قار، منقضی، متصرم مان رہے ہیں۔

ثانیاً: نافیینِ زمانہ زمانے کی جو کچھ تقسیم کرتے ہیں وہ مستلزم خارجیت نہیں، فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج، درجات، ودقائق، وثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں، ان سے تقویمات وانظار واتصالات منضبط کرتے ہیں، اپنے لیے اضافات مثلاً ابوت، دشمنوں کے لیے سلوب مثلاً نابینائی کی تمنا کرتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کچھ موجودِ خارجی نہیں۔

چھٹے شبہ کا رد کرتے ہوئے ایک تنبیہ جلیل ارشاد فرمائی کہ کوئی شخص احادیث سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہ کرنے لگے، فرماتے ہیں:

اقول: احادیث میں ہے کہ ایام وشہور محشور ہوں گے، جمعہ ورمضان شفیع وشہید ہوں گے، ہر مہینہ اپنے ہر قسم کے واقعات کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا: میں بہرہ تھا مجھے خبر نہیں، اس لے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا ہے۔ یہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

اس سے زمانے کے وجودِ خارجی پر استدلال نہیں ہوسکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں، یا عالم مثال کے تمثلات ہیں جن میں اعراض متجسد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہوچکی تھی، فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تروتازہ فربہ کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آ کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

لہٰذا ان روایات وتمثلات سے وجود خارجی پر استدلال کے رد کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ شہور وایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں، اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین

بھی نہیں مانتے، نیز (مذکورہ روایت میں جو آیا کہ) سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا، حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماعِ اجزا محال جانتے ہیں۔ بہر حال امورِ آخرت کو امورِ دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے، وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے، جب وہ (اخروی) قیامِ بالذات' (دنیوی) اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا تو (زمانے کا اخروی) وجودِ خارجی' (دنیوی) وجودِ خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشائے انتزاع بھی نہیں

۲۷ویں مقام میں اس پر تفصیل فرمائی اور اس کے لیے بارہ امور ذکر کیے جن سے زمانے کا انتزاع سمجھا جا سکتا ہے، تیرہویں کوئی شے نہیں جن سے اس کا انتزاع ہو سکے، وہ بارہ امور یہ ہیں:

(۱) حرکت قطعیہ، (۲) حرکت توسطیہ، (۳) آناً فاناً حدودِ مفروضۂ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ، (۴) آنِ سیال، (۵) اس کا سیلان، (۶) مسافت، (۷) اس کا اتصال، (۸) متجددہ نسبتیں، (۹) اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی، (۱۰) متحرک، (۱۱) اس کا اتصال، (۱۲) نسبتوں کا تجدد۔ لیکن ان بارہ میں کوئی بھی ایسا نہیں جس سے زمانے کا انتزاع ہو سکے، کیوں کہ زمانے کے انتزاع کے لیے چار شرطوں کا اجتماع ضروری ہے:

(۱) امتداد۔ کیوں کہ بسیط غیر منقسم سے امتداد کا انتزاع معقول نہیں۔

(۲) عدمِ قرار۔ کہ قار من حیث ھو قار سے غیر قار کا انتزاع نامتصور۔

(۳) وجودِ خارجی۔ کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے کے وجود پر موقوف نہ ہونا، تاکہ دَور نہ لازم آئے۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔ لہٰذا زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشائے انتزاع بھی نہیں۔

زمانے کو "موجود اصلی" ماننا صدہا کفریات کی بنیاد

اس کے بعد ایک تنبیہ نافع ارشاد فرمائی، اس سے آگاہی بھی بہت مفید ہے، فرماتے ہیں:

اُقول: حق یہ ہے کہ یہ (زمانہ) ایک سخت غیبی کمند ہے جو وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سراس میں پھنس گئے ہیں۔ ان کی ناقص عقلوں میں آ ہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیوں کر ''محض موہوم'' ہو، اُن کی بداہتِ وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن وذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا، حالانکہ وہی بداہتِ وہم یہ بھی حکم کرتی ہے کہ اگر فلک اور حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا، اُسے بداہتِ وہم کہتے ہو، اِسے کیوں نہیں کہتے؟۔ اتنی بات ''وسواس'' نے اُن کے دلوں میں ڈالی، اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صدہا کفریات کی عمارت چنتے چلے گئے، مثلاً: جب زمانہ خود موجود متأصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا، ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد' زمانہ لازم آئے گا، اور جب زمانہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ ازلی ابدی ہے، کہ ان کے زعم میں یہ اُس کی مقدار ہے، تو فلک الافلاک قدیم ہے، پھر نیچے کے افلاک وعناصر قدیم ہیں، غرض عالم قدیم ہے۔ اور جو ان سے بھی زیادہ بدعقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کڑی لگی، ان کی عقل میں بھی نہیں آسکتا کہ کوئی موجودٗ زمانے سے خارج ہو، ایسی ہی وہم پروری اُنھوں نے مکان وجہت سے متعلق کی، کہ بھلا جو کسی جگہ نہ ہو، کسی طرف میں نہ ہو، کسی وقت میں نہ ہو وہ موجود کیسے ہوسکتا ہے، ناچار انھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصا ایک جسم بنادیا۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ (ایضاً ملخصاً ۴۹۷ تا ۴۹۹)

الکلمۃ الملھمہ کے ۲۸ ویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانہ موجود ہو یا موہوم' کسی حرکت کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ اور ۲۹ ویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانے کا مقدارِ حرکتِ فلکیہ ہونا کسی طرح ثابت نہیں، بلکہ نہ ہونا ثابت ہے۔ تیسویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانہ حادث ہے۔

حدوثِ زمانہ پر استدلال

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو، اور واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہو چکا کہ زمانہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار، سب سے ضعیف تر انحائے وجود خارجی یعنی وجودِ منشا تک اس کے لیے نہیں، پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجودِ ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔

حدوثِ زمانہ پر اعتراض کا حل

زمانے کو قدیم ماننے والے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو حادث مانیں تو حادث وہی ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم ہو (یعنی اس سے پہلے ایک وقت ایسا گزرا ہو جب وہ نہ ہو) تو زمانہ سے پہلے زمانہ لازم آئے گا۔ حکماء اسلام نے اس کے چھ جوابات دیے ہیں، اولاً ان سب جوابات پر اعلیٰ حضرت نے نقد و جرح کی، پھر خود اس کے متعدد جوابات دیے، اعلیٰ حضرت کا تیسرا جواب یہ ہے:

اقول: ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لیے اولین ظرف ''آن'' ہوگی، اور زمانہ جو امتداد ہے اس ''آن'' کے بعد ہوگا تو اس ''آنِ سابق'' میں زمانہ نہیں۔ لاجرم اس کا عدم ہے، تو ''عدمِ زمانہ'' ''وجودِ زمانہ'' پر سابق ہے، اور ''عدمِ زمانہ'' زمانہ میں نہیں، بلکہ ''آن'' میں ہے۔

اعتراض: اگر کہیے اس ''آن'' سے پہلے ''عدمِ زمانہ'' تھا یا نہیں؟، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم، اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجودِ زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانیہ ہے۔

جواب: اقول: اقتصار نہ کرو، بات پوری کہو، قبل و بعد صفت ہیں، موصوف ظاہر کرو، اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس ''آن'' سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا؟ تو سوال نرا جنون ہے، آنِ حدوثِ زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا؟ اور اگر کوئی اور امکان واتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدمِ زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

اعلیٰ حضرت کا چوتھا جواب یہ ہے:

اقول: حق یہ کہ ''عدم'' موجود نہیں، تو نہ اس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے، کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقق میں کلام ہے، عمرو سے پہلے زید تھا' اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا، یوں ہی ''وجود'' سے پہلے ''عدم'' ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اس سے مقدم تھا درست نہیں، کیوں کہ حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں، ورنہ اعدام معلل ہوں، کہ ان کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن، ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں، اور ہر ممکن محتاج علت' حالانکہ

''عدم''، معلل نہیں۔ نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امورِ غیر متناہیہ مرتّبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں ،مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الیٰ غیر النہایہ سب معدوم ہیں، تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہوں، اور یہ محال ہے، تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے، یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے۔ حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا، نہ کہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا، کہ ''عدم'' ''تھا'' اور ''ہے'' کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ازل کوئی زمانہ نہیں، فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں، اور زمانی نہیں۔

اعتراض: اگر کہیے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

جواب: اقول: حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں، باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم۔

اعتراض: اگر کہیے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا، کہ سلبِ عدم کو وجود لازم، تو حادث حادث نہ رہا۔

جواب: اقول: ازل میں حادث کا وجود نہ تھا، اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا، ورنہ عدمِ ثبوت ثبوتِ عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو، کہ وجود لازم آئے، سلبِ بسیط سلبِ معدوم نہیں، نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لیے جس طرح ''قائم'' ثابت نہیں ''لاقائم'' بھی ثابت نہیں، کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب، تو ''**زیدٌ لیس بلاقائم**'' ثابت، اور اس سے ''**زید قائم**'' ثابت نہیں۔

اعلیٰ حضرت کا پانچواں جواب:

اس جواب میں اعلیٰ حضرت نے ثابت کیا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو اس کی صفاتِ قدیمہ پر جو تقدم بالذات حاصل ہے اس کے ذریعہ بھی تین وجوہ سے زمانے کا حادث ہونا واضح ہوتا ہے، اس کی تفصیل کے بعد آخر میں فرمایا:

''مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ان ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے، تو افلاک و عناصر قدیم ہیں۔ یہ بحمدہٖ تعالیٰ باطل اور

ظلمتیں زائل اور نجات حاصل والحمدللہ رب العلمین''۔

یہ پوری بحث اس سلسلے میں تھی کہ زمانہ حادث یعنی ''مسبوق بالعدم'' ہوتو زمانہ سے پہلے زمانہ لازم آئے گا، اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے انقطاعِ زمانہ کے متعلق فرمایا کہ ایسی ہی تقریر انقطاع کے متعلق کی جاتی ہے کہ زمانہ منقطع ہوتو اس کے بعد ''بعدیت زمانیہ'' ہوگی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم آئے گا، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی ووافی۔ اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکتِ فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو، غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُس کے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ وللہ الحمد۔

زمانے کے حدوث کے متعلق اس پوری تقریر کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

''یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلماتِ فلسفہ سے نجات ہے، میں امید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا، جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا۔ وللہ الحمد۔'' (الکلمۃ الملھمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۵۳۵)

قدم نوعی محال ہے

''الکلمۃ الملھمۃ'' کے ۲۳ویں مقام میں ''قدم نوعی'' کے بارے میں کلام فرمایا۔ عقیدہ نسفیہ میں ہے کہ ''عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے''، اس کی شرح میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے لکھا کہ حادث کا مطلب یہ ہے کہ ''معدوم تھے پھر موجود ہوئے'' برخلاف فلاسفہ کے، کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں یہ ہے کہ آسمان اور عناصر اپنے مواد، صورتوں اور اشکال کے اعتبار سے ''قدیم بالنوع'' ہیں، یعنی ہمیشہ ان پر کوئی نہ کوئی صورت طاری رہی، فلاسفہ ماسوی اللہ تعالیٰ کو جو حادث کہتے ہیں وہ ''احتیاج الی الغیر'' کے معنی میں کہتے ہیں، نہ کہ ''مسبوق بالعدم'' کے معنی میں۔

شرح عقائد کی عبارت یہ ہے:

"والعالم بجميع اجزاءه محدث أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، خلافا للفلاسفة، حيث ذهبوا الى قدم السمٰوات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، نعم أطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالىٰ لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه."(صفحة ۴۴)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

فلسفی بہت اشیا کو ایسا مانتا ہے کہ "ان کے اشخاص وافراد سب حادث ہیں، مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے، زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں۔ مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا، مگر ہیں ازل سے، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں"۔ یہ صراحۃً کچا جنون ہے، اس کے بطلان پر براہین قطعیہ مثلاً "برہان تضائف" اور "برہان تطبیق" قائم۔

اعلیٰ حضرت نے یہاں "قدم نوعی" کے محال ہونے پر کل چھ حجتیں ذکر کیں، تیسری حجت کا خلاصہ یہ ہے:

بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے، اس کے لیے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا، حالانکہ بداہۃً سب پر ہے۔ لیکن "قدم نوعی" کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، (یعنی) قدیم کے لیے کوئی ایسا وقت نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو۔

دلائل کی تکمیل کے بعد یوں تنبیہ فرمائی:

ملت اسلامیہ میں ذات وصفاتِ الٰہی عز جلالہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں۔ انواع بھی غیر ذات وصفات ہیں، تو کسی شے کا "قدمِ نوعی" ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے۔ بلکہ ہم روشن کر چکے کہ "قدمِ نوعی" ماننا بے "قدمِ شخصی" ناممکن، اور غیر کے لیے "قدمِ شخصی" ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ملخصاً ۲۷/۴۶۵ تا ۴۶۸)

اللہ تعالیٰ پر وجوب اور عدمِ وجوب کی بحث

علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ نے ''المعتقد'' میں نبوت کے بیان میں لکھا:

''امام نسفی ''العمدۃ'' میں لکھتے ہیں کہ: رسولوں کو انذار و تبشیر کے ساتھ بھیجنا ممکن بلکہ واجب ہے جس سے ظاہر ہے کہ اس کا نہ ہونا محال ہے۔ انتہیٰ۔ یہ علامہ نسفی کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے اور ان کا اعتزال سے مل جانا ہے اور یہ تمام اپنے ظاہری معنی کے مطابق خلافِ حق اور قابل رد ہیں''۔

(وقال النسفي في العمدة: ارسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والظاهر استحالة تخلفه انتهى، وهذا من جملة زلات النسفي واختلاطه مع الاعتزال، والكل مردود على ظاهره ومخالف للحق.

(المعتقد المنتقد ص ۹۸ مطبوعۃ المجمع الاسلامي مبارکپور)

امام احمد رضا کی تحقیق کا خلاصہ:

اس پر امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے حاشیہ لگایا اور پوری تفصیل سے کلام فرمایا جس کو آسانی کے لیے ہم تین حصوں میں پیش کرتے ہیں: (۱) تمہید (۲) امام نسفی کے قول کی تاویل وتوضیح (۳) ان کے نظریۂ وجوب کا رد۔

تمہید

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اِس مقام پر امام نسفی کے موقف کا معتزلہ سے خلط ملط ہو جانا درست نہیں، بلکہ دونوں میں بڑا فرق ہے، اور تاویل کرنا بہتر ہے جس کا دروازہ بند نہیں ہے۔ اور امام ابوالبرکات نسفی اِن جیسے کلمات میں منفرد نہیں، بلکہ ہمارے کئی مشائخِ ماتریدیہ اِس مقام پر اُن کے موافق ہیں۔ اور اگر قال سے حال کی طرف چلیں تو اکابر صوفیا بھی اُن سے متفق ملیں گے، حاشا وکلا! کہاں وہ اعاظم

واکابر! اور کہاں معتزلہ کی گمراہی!۔ تو میں چاہتا ہوں کہ امام نسفی کے کلام کا مناسب مجمل بیان کروں اگر چہ اس مسئلہ کے اکثر فروع میں ہمارے نزدیک پسندیدہ ومختار وہی ہے جسے مصنف (علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ) نے اختیار کیا ہے۔

فاقول وباللہ التوفیق: باری تعالیٰ سے اس کے افعال کے صدور میں لوگوں کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

فلاسفہ اسے واجب کہتے ہیں یعنی ایسا کہ ترک کا اختیار نہیں، یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ معتزلہ اور روافض چند افعال کو باری تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں، جب کہ ہمارے تمام ائمہ اہل سنت وجماعت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں، وہ حاکم ہے، اس پر کوئی حاکم نہیں، اس کی قدرت بمعنی فعل وترکِ فعل دونوں کی نسبت اس کی طرف برابر ہے، کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں، صفتِ ارادہ ہے جو ایک کی دوسرے پر ترجیح کا سبب ہے۔ اس قدر اجماعی ہے۔

اب اہل سنت وجماعت میں حسن وقبح کے عقلی ہونے میں اختلاف ہوا، اشاعرہ نے اس کا مکمل انکار کیا اور اس کا اتنا رد کیا کہ اذہان میں یہی راسخ ہو گیا، حتی کہ اُس نکتے سے بھی غفلت ہوئی جس پر اتفاق تھا، اور یہ لوگ امتناع الکذب جیسے امور کی اس تعلیل میں پریشان ہوئے کہ یہ نقص ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر محال ہے۔

چونکہ اشاعرہ نے حسن وقبح کے عقلی ہونے کا انکار کیا اس لیے مطیع کو ثواب دینا، کافر کو عذاب دینا، رسولوں کی جماعت بھیجنا، محال کا مکلّف بنانا وغیرہ کچھ بھی اُن کے نزدیک حکم شرع سے پہلے نہ حسن ہے نہ قبیح ہے، تو ان کے مطابق کسی کام کی خوبی حکم وارد ہونے کے بعد معلوم ہوگی، یوں ممکنات کی نسبت ''حکمت وارادہ'' کی طرف بھی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ''قدرت'' کی طرف ہے، کیوں کہ ان کے مطابق فعل فی نفسہ حکمت کے موافق یا مخالف ہونے سے عاری ہے جب تک کہ صفتِ ارادہ اس کا تقاضا یا منع نہ کرے۔

ہمارے ائمہ ماتریدیہ نے درمیانی راہ اختیار کی، یعنی یہ کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کا ہے، اور مختلف افعال کے اندر بذات خود حسن وقبح کی صفات پائی جاتی ہیں، عقل اس کا ادراک مستقلاً

کر سکے یا نہ کر سکے، بعض وہ افعال ہیں جو موافق حکمت ہیں مثلاً نیکوں کو ثواب دینا اور کافروں کو عذاب دینا، بعض مخالف حکمت ہیں جیسے ان کے برعکس یعنی نیکوں کو عذاب اور کافروں کو ثواب دینا۔ اور کوئی چیز کبھی بذات خود تو ممکن ہوتی ہے لیکن کسی غیر کے سبب محال ہو جاتی ہے، یعنی ممکن ذاتی، محال بالغیر ہو سکتی ہے، اس لیے ''محال وقوعی'' اگر فی نفسہ ممکن ہے وہ باری تعالیٰ کا مقدور ہے۔ لیکن صفتِ ارادہ سے تعلق ''امکانِ وقوعی'' پر موقوف ہے، کیوں کہ جس کا وقوع ممکن نہ ہو وہ اللہ تعالیٰ کی مراد نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ تحتِ قدرت ہونے سے یہ لازم نہیں کہ مقدور وجود میں آ جائے، برخلاف ارادۂ الٰہیہ کے' کہ وہ کسی چیز سے متعلق ہو جائے تو وہ چیز ضرور معرض وجود میں آ جائے گی۔

امام نسفی کے قول کی تاویل و توضیح

جب اس قدر باتیں معلوم ہو گئیں تو واضح ہے کہ تمام ممکنات تحت قدرت الٰہی ہیں، خواہ حکمت باری کے موافق ہوں یا نہ ہوں، لہٰذا جبر وایجاب نہیں۔ لیکن صفت ارادہ کا تعلق ان میں اسی ممکن سے ہو سکتا ہے جو موافق حکمت ہو ورنہ سفہ لازم آئے گا جو کہ باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ تو جو موافق حکمت ہو وہ باری تعالیٰ کی طرف سے حیز وجوب میں ہوگا (وجوب منہ) کیونکہ وہ اس کے ارادہ واختیار سے صادر ہوا ہے۔ وہ وجوب (وجوب علیہ) نہیں جس کا مطلب ہے کہ خلاف پر قدرت نہیں، جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور وہ ''وجوب علیہ'' بھی نہیں جس کے قائل معتزلہ اور روافض ہیں۔ اسی طرح جو ممکن حکمت باری تعالیٰ کے خلاف ہے وہ ممتنع بالغیر کی حیز میں ہوگا کیوں کہ اس کا مرادِ الٰہی ہونا محال ہے حالانکہ وہ مقدورِ الٰہی ہے۔ تو امر واضح ہو گیا اور اشکال دور ہو گیا اور مذکورہ علما کا قولِ ''وجوبِ افعالِ باری'' اور معتزلہ کے قولِ ''وجوبِ افعالِ باری'' میں فرق واضح ہو گیا۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے علامہ بحر العلوم کی فواتح الرحموت اور شرح مسلم سے عبارتیں پیش کیں جن میں علامہ نے فعل باری تعالیٰ کے لیے وجوب کا لفظ استعمال فرمایا، اس کے بعد فرماتے ہیں: **فاستبان معنی الوجوب الخ** یعنی جس وجوب کا قول ان بزرگوں نے ان

مقامات پر کیا یہ ''اعتزالی وجوب'' یا ''فلسفی وجوب'' نہیں ہے، بلکہ یہ ''سنی حنفی حنیفی وجوب'' ہے۔

یہاں تک تو اصولی بحث تھی، اب فروع کا معاملہ ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں **نظریاتی** اختلاف ہوا کہ بعض افعال حکمت کے منافی ہیں تو محال بالغیر ہوئے اور بعض حکمت کے مطابق ہیں تو واجب بالغیر ہوئے۔ جیسے امام نسفی کے **نزدیک** ''کافر کو معاف کرنا''، اور جمہور کے **نزدیک** ''تعذیبِ مطیع'' محال بالغیر ہے، یوہیں امام نسفی کے **نزدیک** ''ارسالِ رسل'' اور جمہور کے **نزدیک** ''اثابتِ مطیع'' واجب بالغیر ہیں۔ یہ ان علما کے **نظریات** کی تقریر ان کے کلام کے مطابق تھی، اگرچہ اعلیٰ حضرت خود اس سے متفق نہیں۔

نظریۂ وجوب کا رد

اس کے بعد اعلیٰ حضرت **نظریۂ** وجوب کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فاقول مستعینا بالجلیل: اللہ تعالیٰ کے تمام افعال اس کے حکمت بالغہ کے موافق ہوتے ہیں، جو اس نے کیا وہ کسی نہ کسی حکمت کی وجہ سے کیا اور جو ترک فرمایا وہ کسی حکمت کے سبب ترک فرمایا۔ ہر فعل و ترک میں اس کی حکمتیں ہیں جنھیں وہی جانتا ہے، اور بلاشبہ کسی چیز کا حکمت کے منافی ہونا اسے محال بنا دیتا ہے۔ لیکن کسی چیز کا حکمت کے موافق ہونا اسے واجب کر دے ایسا ضروری نہیں، جیسے کہ ایک فعل اور اس کا خلاف' دونوں میں حکمت ہو تو ہر دو فعل میں حکمت کی موافقت پائی جاتی ہے، پھر بھی دونوں میں سے کوئی بھی واجب نہیں، مثلاً اللہ تبارک وتعالیٰ کسی گنہگار کو سزا دے تو وہ سزا عدل اور حکمت کے طور پر ہوگی اور اگر معاف کر دے تو یہ اس کی حکمت بالغہ اور بخشش و مہربانی کے طور پر ہوگی۔ جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام عرض کرتے ہیں: **اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ.** اس آیت کریمہ میں مغفرت کے ساتھ ''العزیز الحکیم'' کے ذکر سے اشارہ ہے کہ مغفرت بھی عین حکمت ہے۔ حالانکہ بادشاہوں کے دربار میں باغیوں کا گروہ پیش کیا جائے تو خواہ وہ بادشاہ کتنے ہی مہربان اور عفو و کرم والے کیوں نہ ہوں انھیں معاف نہ کریں گے، یا تو اس ڈر سے کہ کہیں یہ باغی پھر

غالب نہ آ جائیں، یا دشمنوں پر قابو پا کر چھوڑ دینے کی حماقت سے بچنے کے لیے، اللہ رب العزت تو ان تمام باتوں سے بری اور غالب ہے اس پر کوئی غالب نہیں آ سکتا، تو اس کے تمام افعال وتروک یقیناً حکمت کے مطابق ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کچھ افعال ایسے ہوں جنھیں حکمت' محال اور اس کا ترک واجب قرار دے، اگر چہ قدرت ان دونوں کو شامل ہو۔ لیکن ہم کوئی ایسا فعل نہیں سمجھتے جسے حکمت واجب اور اس کا ترک محال قرار دے، باوجود اس کے کہ قدرت ان دونوں کو شامل ہو، ہاں ایسا علم واخبار کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، اسی وجہ سے میں کہتا ہوں کہ ''تعذیبِ مطیع'' محال ہو تو مطیع کو ثواب دینا عقلاً واجب نہیں ہو جاتا، اگر چہ سمعاً واجب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے کہ ''یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہوں دوں''۔ یوہیں تعذیب کافر، ارسال رسل، اور انزال کتب سب حکمت کا تقاضا ہے، مگر ایسا نہیں کہ یہ تقاضائے حکمت انھیں حیز وجوب تک پہنچادے، اللہ کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور جو چاہے کرے۔

یہ میری غور وفکر کا حاصل ہے اگر درست ہے جیسا کہ مجھے امید ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اس میں خطا ہے تو میں اللہ کی بارگاہ میں ہر خطا سے توبہ کرتا ہوں اور جو رب کے نزدیک حق ہے اس سے دل وابستہ کرتا ہوں۔ وھو حسبی ونعم الوکیل''۔

(ملخصاً مترجماً المعتمد المستند صفحہ ۹۸ تا ۱۰۵)

حسن وقبح عقلی یا شرعی اور متعلقات کی بحث

اللہ تعالیٰ جس فعل کا حکم دے وہ فعل اچھا ہوگا اور جس فعل سے منع کر دے وہ برا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا حکم تو نبی کے ذریعہ آتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ حکم الٰہی کے ورود سے قبل ہی پہلے فعل کی خوبی اور دوسرے فعل کی خرابی سمجھ آ جاتی ہے؟ یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ اول حسن اور ثانی قبیح ہے، اس سلسلے میں یہ دونوں نظریے ہو سکتے ہیں۔ اگر حسن وقبح حکم الٰہی کے ورود سے قبل ہی معقول ہو تو اس کا منشا یہ ہوگا کہ حکم الٰہی حکمت کے خلاف نہیں ہوتا، جو حکمت کا تقاضا ہوتا ہے اسی کے مطابق حکم آتا ہے، اور دوسرے نظریے کی تقدیر پر اس کا منشا یہ ہوگا کہ حاکم مطلق' اللہ

تعالیٰ ہے، جو کسی چیز کے تابع نہیں، اسی کا حکم کسی فعل کو حسن اور اسی کی ممانعت کسی فعل کو قبیح بناتی ہے، اس کے حکم سے قبل کسی فعل میں حُسن و قبح کا کوئی معنی نہیں۔

اول تقدیر پر حسن و قبح عقلی ہوگا جس کے قائل ماتریدیہ اور معتزلہ ہیں، اور ثانی تقدیر پر حسن و قبح شرعی ہوگا جو اشاعرہ کا مذہب ہے۔

حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی یہ بحث علم کلام کی عظیم الشان بحث ہے، اس بحث کی مشکلات کا عالم یہ ہے کہ عموماً طالبانِ علوم کو اندازہ نہیں ہو پاتا کہ اس میں محلِ نزاع کیا ہے؟ اور کس حد تک تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے لکھا ہے کہ اکابر اشاعرہ کو بھی اس میں محل اتفاق اور محل نزاع کا اندازہ نہ ہوسکا، اس کا ذکر ہم آئندہ کریں گے، پہلے اس سلسلے میں مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے حوالے سے اس بحث کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

اس حد تک تمام امت کا اتفاق ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے اور حکم صرف اسی کا ہے، لہٰذا یہ درست نہیں کہ ہم اہل سنت کے نزدیک تو حاکم اللہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک حاکم عقل ہے۔ بلکہ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ عقل بعض احکام الٰہیہ کی معرّف ہے، خواہ ورودِ شرع ہو یا نہ ہو۔ اس میں بھی اہل عقل کا نزاع نہیں کہ کسی فعل کا حسن یا قبیح ہونا اِس معنی میں عقلی ہے کہ وہ صفتِ کمال ہے یا صفتِ نقص ہے، یوہیں اس معنی میں بھی عقلی ہے کہ وہ فعل دنیاوی غرض سے مناسبت رکھتا ہے یا منافرت؟ یعنی اس قدر امر بغیر ورودِ شرع کے بھی عقل انسانی سمجھ سکتی ہے۔ نزاع یہ ہے کہ کسی فعل کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدح و ثواب کا سبب ہونا یا ذم و عقاب کا سبب ہونا عقل سے سمجھا جاسکتا ہے یا شرع سے؟ اشاعرہ کے نزدیک یہ شرعی ہے، جب کہ ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ شرع کے حسن قرار دینے سے ہی کوئی فعل حسن ہوتا ہے اور شرع کے قبیح قرار دینے سے کوئی فعل قبیح ہوتا ہے، شرع نے جس فعل کا حکم دے کر اسے حسن قرار دے دیا اگر اس سے ممانعت کی ہوتی تو وہی فعل قبیح ہوتا۔ ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک یہ عقلی ہے، یعنی حسن

وقبح شرع پر موقوف نہیں ہے، بلکہ عقل بھی فعل کے حسن یا قبح کا ادراک کرتی ہے۔

اب ماتریدیہ اور معتزلہ کے مابین نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ عقلی حسن وقبح اُس فعل کے متعلق اللہ کی طرف سے کسی حکم کو لازم نہیں کرتی، بلکہ حکیم کی طرف سے حکم کا محض استحقاق ثابت کرتی ہے، لہٰذا جب تک حکیم حکم نہ کرے اس فعل سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح کا عقلی ہونا ہی اللہ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ تو اگر ورودِ شرع نہ ہوتا تو بھی افعال سے متعلق ویسے ہی احکام ہوتے جیسے کہ ابھی شریعتِ حقہ کے احکام ہیں۔ یعنی عقلاً ایک فعل کا حسن اور دوسرے فعل کا قبیح ہونا ہی اللہ تعالیٰ پر واجب کر دیتا ہے کہ اول کا حکم دے اور ثانی سے منع کرے، اور بندے پر بھی واجب کر دیتا ہے کہ اول کی بجا آوری کرے اور ثانی سے اجتناب، اگر چہ شریعت کی طرف سے کوئی حکم نہ آئے۔ یہیں سے معتزلہ کا ایک بنیادی نظریہ یہ سامنے آیا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح واجب ہے، لہٰذا اصلح کا ترک اللہ تعالیٰ پر حرام ہے، یوہیں طاعت پر ثواب دینا اور معصیت پر عقاب دینا بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، کہ اس کا خلاف خلافِ حکمت ہے۔ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں، اور وہ کسی حکم کے تحت نہیں۔

اس تمہید کے بعد اب ہم امام احمد رضا قدس سرہ کی وہ تحقیقات درج کرتے ہیں جو آپ نے اس موضوع پر اپنی مختلف تصانیف میں سپرد قلم کی ہیں۔ خصوصاً فواتح الرحموت کے حاشیہ میں آپ نے اِس بحث کو اُس عروج تک پہنچا دیا ہے جس کے بعد مزید کچھ کہنا مشکل ہے۔

حسن وقبح عقلی وشرعی کے متعلق اعلیٰ حضرت کی اعلیٰ تحقیق

اس موضوع پر المعتمد المستند میں جابجا کلام موجود ہے، لیکن آپ کی اصل بحث آپ کے حاشیہ فواتح الرحموت میں درج ہے جہاں رضوی تحقیقات کا سمندر موجیں مار رہا ہے، وہاں یہ بحث جودتِ طبع اور ندرتِ کلام کا شاہکار نظر آتی ہے، ہم یہاں آسان پیرائے میں اس مشکل بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، اور اصل عبارت مع ترجمہ حاشیہ میں درج کرتے ہیں۔ اعلیٰ حضرت کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے:

یہاں تین امور ہیں صفاتِ الٰہی، افعالِ الٰہی اور افعالِ عباد۔ حسن وقبح کے عقلی یا شرعی ہونے کی بحث عموماً افعالِ عباد سے متعلق ہوتی ہے، رہے صفاتِ الٰہی مثلاً سمع وبصر وکلام وارادہ وغیرہا تو ان کا حسن ہونا یقیناً عقلی ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی خوبی کا ادراک ہماری عقلوں میں رکھ دیا ہے۔ رہے افعالِ باری تعالیٰ جو اس کی صفت تکوین کے مختلف مظاہر ہیں مثلاً زندگی اور موت دینا، تخلیق وترزیق وغیرہ، ان ''افعالِ باری'' کا معاملہ ''صفاتِ الٰہی'' سے مختلف ہے، لہٰذا عقل جن صفات کو حسن جانتی ہے ان سے اللہ تعالیٰ کو متصف مانتی ہے اور جن صفات کو قبیح جانتی ہے اللہ تعالیٰ کو ان سے پاک اور منزہ مانتی ہے۔ لیکن ''افعالِ الٰہیہ'' میں عقل کی مجال نہیں کہ کسے حسن کہے کسے قبیح، حالانکہ ائمہ ماتریدیہ اسی کے قائل ہیں کہ حکمت جس چیز کی ایجاد کا تقاضا کرے اسے ترک کرنا قبیح ہے، اور حکمت جس چیز کے ترک کی مقتضی ہو اسے وجود دینا موجب نقص ہے جس سے اللہ عز وجل کی ذات پاک ہے، لیکن ائمہ اشعریہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرے یا ترک کرے اس سے کوئی فعل اور کوئی ترک قبیح نہیں۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہاں اشاعرہ کے اسی نظریے کی حقانیت کو دلائل عقلیہ سے واضح فرمایا ہے، فرماتے ہیں: (۱)

حکمت کا تعلق علم سے ہے نہ کہ فعل سے، اور سفہ کا تعلق جہل سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اس قدر تو ضروریات دین سے ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے یا کرنے کا ارادہ فرماتا

---

(۱) اعلیٰ حضرت کے حاشیہ ''رحمۃ الملکوت علی فواتح الرحموت'' میں حسن وقبح عقلی یا شرعی سے متعلق پوری بحث درج ذیل ہے: (واضح رہے کہ یہ حاشیہ ابھی بھی مخطوطہ ہے۔ جس کی تحریر جگہ جگہ مخدوش ہے، لہٰذا ان عبارات کو من وعن نقل کرنے میں ہم نے مقدمہ ''تعاقب الفلاسفہ'' پر اعتماد کیا ہے۔ جس میں مقدمہ نگار نے بھرپور احتیاط سے کام لیا ہے، اس کا ترجمہ وتشریحات بھی اسی سے ماخوذ ہیں، حسب ضرورت کہیں کہیں خفیف سی تبدیلی کی گئی ہے۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

أقول: الحكمة من باب العلم دون الفعل، فالسفه من باب الجهل، والله تعالىٰ متعال عنه، ونعلم علماً ضرورياً من الدين انه سبحنه وتعالىٰ لايريد ولايفعل الا ما فيه

ہے اس میں حکمت ضرور ہوتی ہے۔رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ حکمت کا اس طرح پابند ہوجائے کہ حکمت کے خلاف کچھ نہ کرسکے، نہ کرنے کا ارادہ کرسکے،اور کرے تو اس پر نقص واعتراض لازم آئے، یہ بات درست نہیں، بلکہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے،اوراس سے کچھ بھی قبیح نہیں۔رہی یہ بات کہ جب اس کی صفتِ ارادہ کا تعلق کسی امر کے دونوں پہلو یعنی فعل وترک سے ہوسکتا تھا تو صرف ایک سے کیوں ہوا؟اس کا جواب یہ ہے کہ صفت ارادہ کی تو شان ہی یہی ہے کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے بغیر کسی مرجح کے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے دے۔حالانکہ یہاں مرجح بھی موجود ہے اور وہ اس پہلو کا حکمت کے موافق ہونا ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ اس مسئلے سے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

خدا کا شکر ہے کہ اس مسئلہ میں جو کافی دنوں سے ذہنی خلجان کا سبب تھا اللہ تعالیٰ نے مجھ پر حق آشکارا فرمادیا۔ میں اپنے مشائخ ماتریدیہ کی بات سنتا تھا کہ ”تعذیبِ مطیع“ محال ہے، کیوں کہ وہ سفہ ہے،اور ہر سفہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔اور ساداتِ اشاعرہ کی بات سنتا کہ ”اللہ

الحكمة البالغة، قال الله تعالىٰ : صنع الله الذي أتقن كل شيء (النمل ٨٨) أما أنه لايمكن أن يريد أو يفعل خلاف الحكمة بحيث صار مقيداً بها، ولو فعل خلافها توجه عليه الاعتراضُ، وتطرّق اليه النقصُ، فغير بيّنٍ ولا مبيّنٍ، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يقبح منه شيء، بقي أنه اذا جاز تعلق ارادته بكلا الطرفين فلم تعلق بأحدهما دون الأخر، أجابوا عنه بأن شان الارادة ترجيح أحد المتساويين من دون مرجح. وسيردُ عليه الشارح فانظر ما كتبنا على شرح المقاصد مع أن المرجح ههنا موجود، وهو كونه موافق الحكمة، ولكن الشارح العلامة لايرضىٰ بالترجيح ما لم يبلُغ الى حد الايجاب كما صرح به.

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحبُّ ويرضىٰ زنة عرشه وعدد خلقه ورضى نفسه ومداد كلماته، طالما كانت تختلج هذه المسئلة في قلبي، فأسمع مشائخنا رحمهم الله أن تعذيب الطائع محال لأنه سفه والسفه محال على

تعالیٰ سے کچھ بھی قبیح نہیں" اور میرا ذاتی رجحان ومیلان اشاعرہ کے اسی قول کی طرف تھا، اور مجھے اللہ تعالیٰ کے کسی فعل پر کوئی وجہ اعتراض سمجھ نہ آتی تھی، لہٰذا میں نے "المعتمد المستند" میں لکھا کہ میں اس مسئلے میں ائمہ اشاعرہ کے ساتھ ہوں۔ اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ "مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید" میں بھی لکھا، بلکہ میں نے "المعتمد المستند" میں علامہ نسفی کی حمایت میں ماتریدیہ کے قول پر مبنی توجیہ پیش کی، جس سے میرا دل راضی نہیں تھا، جسے میں نے وہاں بیان بھی کر دیا تھا، تو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر کرم فرمایا اور اس مسئلے میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی ایک شب مجھ پر حق آشکار فرما دیا کہ حق اس مسئلے میں ائمہ اشعریہ کے ساتھ ہے، کہ اللہ تعالیٰ سے کچھ قبیح نہیں۔ اتنا یقینی معلوم ہے کہ دنیا کی تخلیق عظیم حکمت ہے، لیکن اگر دنیا نہ پیدا کرتا تو اس سے کوئی سفہ لازم نہ

الله تعالىٰ. وأسمع ساداتنا الاشاعرة رحمهم الله تعالىٰ أن الله تعالىٰ لايقبح منه شيء، وكانت نفسي بحمد الله تعالىٰ لاتميل الا الى هذا، وما كان يتقدّر لي تقدير الاعتراض على شيء من أفعال المولىٰ تعالىٰ، ولذا ذكرتُ في المعتمد المستند أنّي في هذا الفرع مع أئمتنا الاشعرية واخترته ايضاً في رسالتي مقامع الحديد على خدّ المنطق الجديد، وذكرتُ تقريراً في المعتمد انتصاراً للامام النسفي في العمدة فذكرت لقوله توجيهاً على مسلكهم، وما كان قلبي يرضىٰ به كما أشرتُ فيه اليه. وقد أيدني المولى الكريم بجاه حبيبه صلى الله عليه وسلم أني اذا أشكل عليّ أمرٌ في أصل أو فرع فربما تبرق مثلُ بارقة في الوضوء أو في الذهاب الى المسجد أو في الصلاة، فتتكشف المسئلة بحمد الله تعالىٰ، فبينا أنا في ليلتي هذه لليلتين بقيتا من ذي القعدة الحرام ۱۳۲۹ھ في صلاة الوتر اذ برقت بارقة الفضل بحمده تعالىٰ ثلث مراتٍ، في كل ركعة مرةً، واستقرت عقيدتي أن الحق في الافعال مع الائمة الاشعرية رحمهم الله تعالىٰ ان الله تعالىٰ لايقبح منه شيء.

ومعلوم قطعاً أن خلقه العالم حكمة عظيمة بالغة، ولو لم يخلق لم يلزم سفة، والا لزم الاستكمال بالغير، تعالىٰ عنه وعن كل نقص علواً كبيراً، وذلك لأنه لو لم يخلق لخالف الحكمة وخلافها سفة والعياذ بالله تعالىٰ، والسفه نقص، فلو لم

آتا، کیوں کہ سفہ لازم آئے تو استکمال بالغیر لازم آئے گا، کیوں کہ دنیا پیدا نہ کر کے حکمت کے خلاف کرتا، اور خلافِ حکمت سفہ ہے، جو کہ نقص ہے، تو دنیا نہ پیدا کرنا موجب نقص ہوتا، تو اس نے دنیا پیدا کر کے خود سے نقص کو دور کرنے کا فائدہ حاصل کیا، یہی تو ''استکمال بالغیر'' ہے، جو شدید محال ہے۔ یوہیں ''تعذیبِ مطیع'' اور ''تکلیفِ مالایطاق'' جیسے مفروضوں پر بھی ''استکمال بالغیر'' کا استحالہ لازم آئے گا۔

اعتراض: ''استکمال بالغیر'' لازم نہ آئے گا، کیوں کہ دفعِ نقص تو اپنے صفتِ ارادہ کے ذریعہ فرمایا، یعنی مطابقِ حکمت کا ارادہ کر کے، اگر چہ اس کو مراد کا وقوع بھی لازم ہے، لیکن ''استکمال بالمراد'' نہیں بلکہ ''استکمال بالارادہ'' ہے، اور ارادہ تو غیر نہیں بلکہ خود اسی کی صفت ہے،

یخلق لزمه النقص، فکان مستفیداً بالخلق دفع النقص، تعالیٰ عنه وعن کل لایلیقُ بشانه، وهذا من أشد المحالات، وکذا في کل فعل تفرضونه علی خلاف الحکمة کتعذیب الطائع والتکلیف بالمحال وغیر ذلک.

فان قلت انما یندفع النقصُ بارادته تعالیٰ ما یطابق الحکمة وان لزمها وقوع المراد فلیس الکمال بالمراد، بل بالارادة، وهي صفته سبحانه، لاعینه ولاغیره، فلایکون مستکملاً بغیره تعالیٰ. قلتُ: الارادہ التي هي صفته صفة ذاتیة قائمة به تعالیٰ متعالیة عن الاضافات، وهنا دفع النقص یجيء من قبل ارادة الخلق والایجاد، أي من جهة تعلق الارادة بالمراد، وتعلق ارادته تعالیٰ بالعالم وان کان أزلیاً علی التحقیق فلیس من صفاته الذاتیة بل الاضافیة، والاضافات غیره تعالیٰ قطعاً، فیلزم الاستکمال بالغیر، والعیاذ بالله تعالیٰ.

فان قلت اذا کان تعلق ارادته تعالیٰ قدیماً وهو غیره لزم قدمُ الغیر، قلتُ: لیس التعلق قدیماً، ومن أطلق علیه القدیم فقد تجوّز، بل هو أزلي وذلک لأن القدیم موجود، والتعلق اضافة والاضافة لا وجود لها في الاعیان، وانما یقال أزلیة کما یقال امکان کل شیٔ أزلي، فانجلی الصبح ولله الحمد، واستقرُّ عرشُ التحقیق أن الحکمة من صفاته الکمالیة وعدمها نقص، والعیاذ بالله تعالیٰ، أما التبعیة بها

تو ''استکمال بالغیر'' کیوں لازم آئے گا؟

جواب: ارادہ اس کی صفت ذاتیہ قائمہ بذاتہ تعالیٰ ہے، اور یہاں دفعِ نقص اس جہت سے ہو رہا ہے کہ ارادہ کا تعلق مراد سے ہوا، اور ارادۂ الٰہیہ کا تعلق عالم سے اگرچہ ازلی ہو اس کی صفت ذاتی نہیں، بلکہ صفت اضافی ہے، اور تمام اضافات' اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں، تو ''استکمال بالغیر'' لازم آیا۔

اعتراض: اگر ''تعلقِ ارادہ'' قدیم ہو اور وہ غیرِ ذات ہے تو غیر ذاتِ الٰہی کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟

جواب: تعلق ''قدیم'' نہیں، بلکہ ''ازلی'' ہے، اس پر قدیم کا اطلاق مجازاً ہے، کیوں کہ

ومراعاتها في الافعال فلايلزمه تعالىٰ أصلاً، بل هو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولانقص ولااعتراض، ولا يقبح منه شيء أصلاً، فلو عذب أهل السمٰوات والأرض لعذَّبهمْ وهو غير ظالم لهم، كما في الحديث، ولذا نقول انه تعالىٰ لايجب عليه شيء، لا لطف ولاعين ولا أصلح ولا اثابة مطيع ولاتعويض ايلام ولا ولا ولا، وعُلِمَ أن قوله تعالىٰ : يفعل اللّٰهُ ما يشاءُ، وقوله تعالىٰ : ان الله يحكم ما يريدُ، على صرافية سجومه ومحوضة اطلاقه، لايُسئلُ عما يفعلُ وهم يُسئلُون.

وبه ظهر اندفاع ما قرره هذا العلامة البحر وماقد يُشَمُّ من بعض كلماتي في المعتمد من الجنوح في المسئلة الى مراعاة بعض ما لأئمتنا الماتريدية هنا، فقد رجعتُ عنه وانشرح صدري بحمدالله تعالىٰ أن ربّي لاحكم عليه، ولايصح منه أنَّ ما فعل بها فعل.

واياك أن تظن فيه اقرار مين هؤلاء المُكذِّبين الذين يقولون بتجويز الكذب عليه، تعالىٰ عما يقولون علواً كبيراً، فان الكذب في الكلام، والكلام صفته، وههنا الكلام في الفعل والخلق، فلايقبح منه تعالىٰ ما فعل ولا ما خلق كائناً ما كان.

الحمد لله الذي هدٰنا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا اللهُ لقد جاء ت رسل ربنا بالحق، ثم رأيتُ في اليواقيت والجواهر للامام الرباني عبدالوهاب

قدیم موجود ہوتا ہے، اور تعلق تو اضافت کا نام ہے، اور اضافت کا عینی وجود نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ عرضِ تحقیق اِس پر مستقر ہوا کہ حکمت اس کی صفاتِ کمالیہ سے ہے، جس کا عدم نقص ہے، لیکن افعال میں ان حکمتوں کی رعایت اور ان کی اتباع اللہ تعالیٰ پر ہرگز لازم نہیں، بلکہ وہ جو چاہے کرے، نہ کوئی نقص ہوسکتا ہے نہ کوئی اعتراض، نہ اس سے کوئی شے قبیح ہے، اگر آسمان وزمین کی تمام مخلوقات کو عذاب دے تو یہ ظلم نہ ہوگا، لہٰذا اس پر کچھ واجب نہیں، نہ لطف وکرم نہ بہتر وبرتر، نہ مطیع کو ثواب دینا، نہ تکلیف کا بہتر بدل دینا، نہ کچھ اور۔ وہ تو علی الاطلاق ''فعّالٌ لمایرید'' ہے۔

اسی سے واضح ہوا کہ ''المعتمد المستند'' میں میرے جن کلمات سے ہمارے ائمہ ماتریدیہ کی

الشعراني قدس سره النوراني قال: المبحث السابع والعشرون في بيان أن أفعال الحق تعالىٰ كلها عين الحكمة، ولايقال انها بالحكمة لئلا تكون الحكمة موجبة له، فيكون محكوماً عليه، لأنه تعالىٰ أحكم الحاكمين، فعلم أنه لاينبغي أن تُعلل أفعال الحق بالحكمة اهـ. ثم نقل عن الشيخ الأكبر رضي الله تعالىٰ عنه أنه قال في الفتوحات: خلقه تعالىٰ لايُعلَّل بالحكمة، فيكون معلولاً لها، اهـ. وهذا عين ما ألهمني ربّي وله الحمد.

ثم أقول: هذا كله في الحكم الكلي أي هل يجوز عقلاً تعلق الارادة الالٰهية بما لاحكمة فيه؟ اما الحكم على شيء من الجزئيات بوجوبه وامتناعه نظراً الى الحكمة فلاسبيل اليه قطعاً قطعاً. بل كل فعل أو ترك يوجب بظنٍّ بحكم الحكمة فالحق أنه تحكم العقل البشري القاصر، لا الحكمة، اذ ليس معناه الا أنا نقطع أن لا حكمة في خلافه أصلاً، اذ لو كان الحكمة في كل الطرفين لما وجب أحدهما، وما يدري الانسان بهذا، فمحالٌ أن يحيط العقلُ القاصر بكل حكمة، فلعل ما نظُنُّ أن لاحكمة فيه، فيه حكمة أجَلُّ وأبهىٰ مما ظنناها فيه، فليس الحكم الا تحكماً، الا ترى أن ايجاب أن لايذكر الله تعالىٰ احدٌ ابداً وتحريم أن لايشكر الله تعالىٰ أحدٌ أبداً مما لاتُظَنُّ فيه حكمة، ثم أبدى فيهما المحقق ابن الهمام ما استبان به أن لو

طرف جھکاؤ کا اشارہ ہو رہا تھا اس سے رجوع کرلیا، اور انشراح صدر کے ساتھ کہتا ہوں کہ میرے رب پر ہرگز کسی کا حکم نہیں۔

اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کو جھٹلانے والوں کے کذب کو تسلیم کرنا ہوا، جو تجویز کذب کے قائل ہیں، کیوں کہ کذب کلام میں ہوتا ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے، اور یہاں گفتگو اس کی صفت کے متعلق نہیں بلکہ اس کے فعل اور خلق کے متعلق ہے۔ تو اس نے جو فعل کیا یا جو کچھ پیدا کیا کچھ قبیح نہیں۔

اس تحقیق کے بعد امام شعرانی کی ''یواقیت وجواہر'' میں دیکھا، لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال ''عینِ حکمت'' ہیں، انھیں حکمت کے سبب نہیں کہنا چاہیے، کہ حکمت کو اس کے حق میں

وقعا لكان فيهما حكمة بالغة، (انظر المسايرة ص ۱۶۱ وتحرير الاصول ص ۹۸ ج۲،) وقال في المسايرة (ص ۱۷۸): قولهم (أي صاحب العمدة ومن وافقهم) تعذيبهم (أي الكفار) واقع، فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها، قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين، وهو ثابت في الشاهد، حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوّه اذ ظفر به، وعفوه عنه اظهاراً لعدم الالتفات اليه تحقيراً لشانه اهـ، ثم قال : هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة، أما في الدنيا فلانزاع في وقوع الايلام ، بل في ايجاب العوض باعتباره، والحنفية لايوجبونه(على الله سبحانه وفاقاً للاشاعرة) خلافاً للمعتزلة، ويعتقدون فيه حكمة للّٰه سبحٰنه، فقد تدرك وقد تُظَنُّ وقد لاتُدرک كما في البهائم ونحوها، فيحكم بحسنه قطعاً، ويُعتقد فيه حكمة قصرنا عن دركها، فيجب التسليم له واعتقاد الحقية في فعله، وتركُ الاعتراض ، له الحكم والأمر، لا يُسأل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التي قد يقصرُ عن دركها عقولُ الكُمَّل والله يعلم وانتم لاتعلمون، اهـ ملتقطاً.

وقال العلامة في شرح المقاصد (ص ۱۵۴ ج۳) جعل أصحابنا تكليف ما لايُطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالىٰ بالأغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح،

موجب قرار دیا جائے تو وہ حکمت کا محکوم قرار پائے، حالانکہ وہی احکم الحاکمین ہے۔ لہٰذا اس کے افعال معلّل بالحکمۃ نہیں کہے جائیں گے۔

پھر علامہ امام شعرانی نے شیخ اکبر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ انھوں نے فتوحات مکیہ میں فرمایا: ''اللہ تعالیٰ کی تخلیق حکمت سے معلّل نہیں کہ حکمت کا معلول ہو''۔ یہ بعینہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے میری دل میں ڈالی۔

یہ حکم کلی میں ہے، کہ ارادۂ الٰہیہ کا تعلق ایسے فعل سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں، (کہ ہاں عقلاً ایسا ہوسکتا ہے)، رہا کسی جزئی پر کسی حکمت کے پیش نظر وجوب یا محال ہونے کا حکم لگانا، تو یہ بھی عقل میں نہیں آتا، بلکہ ہر فعل وترک کو حکمت کے سبب واجب قرار دینا عقل قاصر کا تحکم ہے،

وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل أو ترک، لأن المخالفين انما عوّلوا في ذلک على أن تكليف ما لايُطاق سفهٌ، والفعل الخالي عن الغرض عبثٌ، وكلاهما قبيح لايليق بالحكمة، والمعتزلة منهم من أثبته بقياس الغائب على الشاهد، فان العقلاء حتى المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم مالا يُطيقونه ويذُمُّونهم على ذلک. والجواب أن ذلک من جهة قطع المستقبحين بأن أفعال العباد معلّلة بالأغراض، وان مثل ذلک منافٍ لغرض العامة ومصلحة العالم، ولاكذلک تكليف علام الغيوب، اما لتنزه أفعاله من الغرض وامّا لقصده حكماً ومصالح لاتهتدي اليها العقولُ. فان قيل: كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترک، لافي التكليف لأسرار أُخر، كما في التحدي، قلنا: نحن أيضاً انما نعتبر احتمال اسرار أُخر في ذلک التكليف وفي تثبيث استحقاق العقاب اهـ مختصراً.

ثم أقول: وفّقني ربّي لوجه آخر أزهر وأظهر، وهو أنا نقول: نعم يستحيل أن يصدر منه تعالىٰ فعل أو ترک لا حكمة فيه، وليس ذلک أن الحكمة حاكمة عليه تعالىٰ، فيتبع لموارده‍ا، فما رآه موافقاً لها أراده والا لم يمكن أن يريد، كما زعمتم، حاشاه عن ذلک، بل كان الحكمة لازمة لارادته مهما يريد.

کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس فعل کے خلاف میں کوئی حکمت نہیں، حالانکہ یہ اس کو کیسے معلوم؟ محال ہے کہ عقل قاصر تمام حکمتوں کا احاطہ کرلے، ہوسکتا ہے جس فعل میں ہم نے سمجھا تھا کہ کوئی حکمت نہیں اسی میں اُس حکمت سے بڑی حکمت ہو جس کو ہم نے اُس کے خلاف میں سمجھا تھا۔ مثلاً واجب کر دینا کہ کوئی کبھی ذکر الٰہی نہ کرے، اور شکر الٰہی کو حرام قرار دینا، اس میں کوئی حکمت سمجھ نہیں آتی، لیکن محقق ابن ہمام نے وضاحت کی کہ اگر واقعۃً ایسا ہوا تو اس میں ضرور حکمت ہوگی۔ امام ابن ہمام مسایرہ میں فرماتے ہیں کہ امام نسفی اور ان کے موافقین کا قول

فان قلت : اذا كانت الحكمة بجميع الوجوه منحصرة في فعل شيء فكان تركه خالياً عنها أصلاً، فان أراد تركه يلزم الخلوّ عنها، وكذا ان اقتضت تركاً بحيث لا وجه للحكم في الفعل فأراد فعله.

قلت : فرض باطل وتقدير مستحيل، فان جميع وجوه الحكمة المخصوصة المعقولة لكم وللعٰلمين جميعاً ان انحصرت في أحد الطرفين ففي الطرف الآخر وجه قاهرٌ وهو الاستغناء، واظهار أنه يفعل ما يشاء، وانه هو الغني الحميد، وانه فعال لما يريد، وانّه لايُسأل عما يفعل، فهذا وجه عام تام يشتمل كل ما يُخال خالياً عن الحكمة أصلاً فيُدّعىٰ كونُه سفهاً أو عبثاً أو وضع شيء في غير محله. فثبت للّٰه الحمد أنّ الحكمة لازمة لارادته تعالىٰ، تدور معها حيث دارت، وأنه يستحيل أن يكون لشيء من ا لسفه والعبث والجور والظلم والقبح مساغٌ أصلاً الى شيء من أفعاله عز جلاله، فيريد ما يُريد باختياره المطلق التام الصرف الناصع، الذي لاتقييد عليه من جهة شيء أصلاً.

وهنالک حصحص أن الحق مع ساداتنا الأشعرية واستبان كالشمس والليل أنه لايقبح منه شيء كما لايجب عليه شيء، فان هذه القضية الأخيرة قد أجمعت عليها سادتُنا الماتريدية والاشعرية، وبالجملة أهل السنة جميعاً، وتلزمها القضية الأولى لزوماً بيّناً، اذ لو قبُح منه شيء لوجب عليه تركُه، اذ لاينبغي لشانه أن يفعل القبيح، لكن لايجب عليه شيء اجماعاً، ولله الحجة السامية. ولاينافي ذٰلک

کہ ''تعذیبِ کفار'' واقع ہے تو حکمت کے طور پر ہے، لہٰذا اس تعذیب کا نہ ہونا حکمت کے خلاف ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ یہ کسی چیز کی دو متضاد چیزوں سے مناسبت نہ سمجھ پانے کا نتیجہ ہے، حالانکہ عالم شہادت میں ثابت ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے دشمن پر قابو پا کر اسے قتل کر دے یا اسے لائقِ توجہ نہ سمجھ کر چھوڑ دے، عقل ان دونوں کو مناسب جانتی ہے۔ امام ابن ہمام نے مسایرہ میں فرمایا کہ یہ اخروی امور سے متعلق ہے، دنیاوی امور میں وقوعِ ایلام میں کوئی نزاع نہیں ہے، نزاع ایلام کے اعتبار سے جزا میں ہے، معتزلہ کے خلاف ماتریدیہ اور اشاعرہ اس جزا کو اللہ پر واجب

عقلية الحسن و القبح كما عليه أئمتنا الماتريدية فان الانقسام حاصل عقلاً بالنظر الى العبيد، لأنهم لا حظَّ لهم من الوجه العامّ الذي ذكرناه في أفعاله تعالىٰ، وهو الاستغناء و اظهارُ أن لاحكم عليه لأحد، فأفعاله عز جلاله كلُّها حسنة عقلاً وشرعاً جزماً وقطعاً طاعة وسمعاً، ولله الحمد. (رحمۃ الملکوت حاشیۃ فواتح الرحموت قلمی صفحہ۴ تا ۱۰ بحوالہ مقدمہ تعاقب الفلاسفۃ صفحہ ۳۴ تا صفحہ ۵۱)

ترجمہ: اقول: حکمت بابِ علم سے ہے، بابِ فعل سے نہیں، تو سفہ بابِ جہل سے ہوگا، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے، اور ہمارا یہ عقیدہ ضروریاتِ دین سے ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ وہی چاہتا ہے اور وہی کرتا ہے جس میں کامل حکمت ہوتی ہے، فرماتا ہے: یہ کام ہے اللہ کا جس نے حکمت سے بنائی ہر چیز (کنز الایمان) رہا یہ کہ اس کا خلافِ حکمت شے کو چاہنا یا کرنا ناممکن ہو، یوں کہ وہ حکمت کا پابند ہو جائے، اور اگر خلافِ حکمت کو کرے تو اس پر اعتراض آئے، اور نقص اس کی بارگاہ تک راہ پائے، تو یہ نہ تو ظاہر ہے، اور نہ ہی اس پر کوئی عقلی دلیل ہے، بلکہ وہ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم فرمائے، اس کی طرف سے جو ہو کچھ قبیح نہیں۔

رہا یہ سوال کہ خلافِ حکمت اور موافق حکمت ان دونوں طرفین سے جب ارادے کا تعلق ممکن ہوگا تو پھر کسی ایک کو چھوڑ کر طرف دیگر سے یہ تعلق کیوں ہوگا؟ اشاعرہ نے اس کا جواب دیا: ارادے کی شان ہے دو مساویوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے ترجیح دینا۔ شارح (علامہ بحر العلوم) اس جواب پر عن قریب اعتراض کریں گے، لہٰذا وہ کلام دیکھو جو ہم نے شرحِ مقاصد (۱۲۹/۲) پر لکھا، علاوہ ازیں یہاں مرجح بھی موجود ہے، اور وہ ہے طرفِ دیگر کا موافقِ حکمت ہونا۔ مگر شارح علامہ اس ترجیح پر

نہیں قرار دیتے، بلکہ اس میں بھی اللہ کی کوئی حکمت مانتے ہیں جو کبھی معلوم ہو جاتی ہے کبھی نہیں ہو پاتی، جیسے جانوروں کو تکلیف پہنچانے میں کوئی نہ کوئی حکمت مانیں گے جس کو سمجھنے سے ہم قاصر ہیں، اور اسے حسن قرار دیں گے۔ لہٰذا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر فعل کو حق جانیں اور کوئی اعتراض نہ رکھیں۔

علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں فرمایا کہ ہمارے اصحابِ اشعریہ کے نزدیک "تکلیف مالا یطاق" اور "افعال باری کا معلل بالاغراض" نہ ہونا تین اصولی مسائل کی فرع ہے، پہلا حسن

راضی نہیں، جب تک کہ یہ ترجیح حدِ ایجاب کو نہ پہنچ جائے، جیسا کہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے۔

حمد ہے اللہ کے لیے حمد کثیر پاکیزہ بابرکت جیسی ہمارے رب کو محبوب و پسند ہے، عرشِ الٰہی کے وزن اور مخلوق الٰہی کی تعداد اور کلمات الٰہی کی روشنائی کے برابر، اور جیسی کہ خود اسے پسند ہے۔ عرصۂ دراز سے یہ مسئلہ میرے دل میں کھٹکتا رہا، میں اپنے مشائخ رحمھم اللہ تعالیٰ کو کہتے سنتا کہ تعذیب طائع محال ہے، کیوں کہ یہ سفہ ہے، اور سفہ میرے رب پر محال ہے۔ اور اپنے ساداتِ اشاعرہ رحمھم اللہ تعالیٰ کو کہتے سنا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو بھی ہو وہ ہرگز قبیح نہیں، اور میرے دل کا میلان بحمدہ تعالیٰ ہمیشہ اسی طرف ہوتا، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے کسی بھی فعل پر کوئی اعتراض آنے کے امکان عقلی کی صورت مجھے نظر نہ آتی، اور اسی لیے میں نے المعتمد المستند میں بیان کیا کہ میں اس فرع (یعنی تعذیب طائع) میں اپنے ائمہ اشاعرہ کے ساتھ ہوں (کہ وہ محال عقلی نہیں) اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید میں اختیار کیا۔

اور **العمدة** میں امام نسفی نے جو لکھا کہ "ارسال رسل مرتبۂ وجوب میں ہے" اس سے متعلق میں نے "المعتمد المستند" میں ان کے دفاع میں ایک تقریر ذکر کی، تو وہ یوں کہ مسلک ماتریدیہ پر ان کے قول کی توجیہ پیش کی، جب کہ میرا دل اس توجیہ پر راضی نہ تھا، جیسا کہ وہیں میں نے اس طرف اشارہ کر دیا۔

میرے مولائے کریم نے اپنے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صدقے مجھ پر احسان فرمایا ہے کہ جب کبھی مجھے کسی اصولی یا فروعی مسئلے میں اشکال ہوتا ہے تو وضو کرتے یا مسجد کو جاتے یا نماز میں ایک چمک سی ظاہر ہوتی ہے، اور وہ مسئلہ بحمدہ تعالیٰ منکشف ہو جاتا ہے، چنانچہ میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی

و قبح کا شرعی ہونا، دوسرا اللہ تعالیٰ سے کچھ قبیح نہیں، تیسرا اس پر کچھ واجب نہیں۔ کیوں کہ مخالفین کا اعتماد اس معاملے میں اس پر ہے کہ "تکلیف مالا یطاق" سفہ ہے، اور غرض سے خالی فعل عبث ہے، اور یہ دونوں قبیح ہیں، جو حکمت کے منافی ہیں، معتزلہ بلکہ تمام عقلا اس کو برا جانتے ہیں کہ آقا اپنے غلاموں پر طاقت سے زیادہ بوجھ لادے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسے برا جاننا اس وجہ سے ہے کہ افعال عباد معلّل بالاغراض ہوتے ہیں، اور "تکلیف مالا یطاق" جیسے امور مفادِ عامہ اور مصلحت کے خلاف ہیں، لیکن یہ معاملہ افعالِ

آخری سے پہلی والی رات نمازِ وتر میں ہوں کہ بحمدہ تعالیٰ اچانک بارقۂ فضل ولمعہ مہر نے تین بار ضوفشانی کی، ہر رکعت میں ایک بار، اور میرا عقیدہ اس پر جم گیا کہ "افعال الٰہیہ کے بارے میں حق ائمہ اشعریہ کے ساتھ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں"۔

یہ قطعاً معلوم ہے کہ اس کا عالم کو پیدا فرمانا ایک عظیم اور کمال رسا حکمت ہے، لیکن اگر وہ پیدا نہ فرماتا تو سفہ لازم نہیں آتا۔ اگر لازم آئے تو استکمال بالغیر لازم آئے۔ اللہ اس سے اور ہر نقص سے پاک اور بہت بلند و برتر ہے۔ لزوم استکمال بالغیر یوں کہ وہ اگر عالم کو پیدا نہ فرماتا تو یہ خلاف حکمت ہوتا، اور خلافِ حکمت سفہ ہے، والعیاذ باللہ تعالیٰ، اور سفہ نقص ہے، تو اگر پیدا نہ فرماتا تو اسے نقص لازم آتا، تو دفع نقص کے لیے خلق سے استفادہ کیا، حالانکہ یہ حد درجہ محال ہے، پاک ہے وہ اِس سے اور ہر اُس بات سے جو اُس کے شایانِ شان نہیں۔ یوہیں ہر اس فعل میں یہ محال استکمال لازم آئے گا جسے تم خلاف حکمت مانو، جیسے تعذیب طائع اور تکلیف بالمحال وغیرہ۔ اگر کہو دفعِ نقص تو مطابقِ حکمت کا ارادہ فرمانے سے ہوا، اگر چہ ارادہ کو وقوعِ مراد لازم ہے، تاہم کمال مراد سے نہیں بلکہ ارادے سے ہے، اور ارادہ صفتِ الٰہی ہے، نہ عین ہے نہ غیر، تو استکمال بالغیر لازم نہیں آئے گا۔

میں کہوں گا: ارادہ جو اس کی صفت ہے وہ صفت ذاتیہ ہے، اس کے ساتھ قائم ہے اور اضافات سے متعالی ہے، اور یہاں دفع نقص' ارادۂ خلق و ایجاد کی طرف سے آرہا ہے، یعنی مراد کے ساتھ ارادے کے تعلق کی جہت سے، اور عالم سے ارادۂ الٰہیہ جل وعلا کا تعلق، اگر چہ بر بنائے تحقیق ازلی ہے تاہم صفات ذاتیہ سے نہیں، بلکہ اضافیہ سے ہے، اور اضافات قطعاً غیر ذات ہیں، تو معاذ اللہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔

باری میں نہیں، یا تو اس لیے کہ اُس کے افعال غرض سے پاک ہوتے ہیں، یا اس لیے کہ اس کو ایسی حکمتیں منظور ہوتی ہیں جن تک عقلوں کی رسائی نہیں ہوتی۔

سوال: کلام ' تکلیف مالا یطاق کے وقوع میں' اور وقوع ہو تو ایسے حکم کی بجا آوری نہ کرنے پر گرفت ہو، اس بارے میں ہے، دیگر حکمتوں کے لیے ''تکلیف مالا یطاق'' ہو تو اس سے ہماری بحث نہیں، جیسا کہ تحدی میں ہوتا ہے۔

جواب: ہم بھی ایسی ''تکلیف مالا یطاق'' میں اور اس کے ترک پر استحقاق عقاب میں دیگر

اگر کہو: تعلق ارادہ جب قدیم ہے اور ذاتِ الٰہ کا غیر ہے تو غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟ میں کہوں گا: تعلق قدیم نہیں، اور جس نے قدیم کہا مجازاً کہا، بلکہ تعلق ازلی ہے، یہ اس لیے کہ قدیم موجود ہوتا ہے، جب کہ تعلق ایک نسبت و اضافت ہے، اور اضافت کا خارج میں وجود نہیں ہوتا، اور تعلق کو ازلی کہنا ایسا ہی ہے جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ ''ہر شے کا امکان ازلی ہے''۔ تو سپیدۂ سحر نمودار ہوا اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے، اور عرشِ تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ ''حکمت اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ میں سے ایک صفت کمال ہے، اور معاذ اللہ اس کا عدم وہ ضرور نقص ہے۔ رہا حکمت کا اتباع یعنی ''افعال میں حکمت کی رعایت'' تو یہ پاک پروردگار پر ہرگز لازم نہیں، بلکہ وہ جو چاہے کرے، اور جو چاہے حکم فرمائے، اس میں نہ کوئی نقص ہے اور نہ اس پر کوئی اعتراض۔ اور اس کی نسبت سے ہرگز کچھ قبیح نہیں، چنانچہ وہ اگر اہل آسمان و زمین کو عذاب دیتا تو اس میں ہرگز ان پر ظلم کرنے والا نہ ہوتا، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے۔ اسی لیے ہم اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں، نہ لطف و کرم، نہ عافیت، نہ اصلح و بہتر، نہ نیک کو ثواب دینا، اور نہ تکلیف دینے کے بعد اس کا اچھا عوض دینا، اور نہ یہ، نہ وہ، نہ کچھ۔ اور معلوم ہوا کہ اس کا فرمان ''اللہ جو چاہے کرے، بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے'' یہ خالص اپنے عموم و اطلاق پر ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے، اور ان سب سے سوال ہوگا۔

اسی سے ظاہر ہو گیا اس تقریر کا رد جو علامہ بحر العلوم نے (فواتح الرحموت میں) کی، اور اس رجحان کا بھی جس کی بو ''المعتمد'' میں میرے بعض الفاظ سے آتی ہے، یعنی وہاں مسئلہ ہذا میں اپنے ائمہ ماتریدیہ کے قدرے مسلک کی مراعات کی طرف میرے میلان کا رد بھی ظاہر ہو گیا، تو میں نے اس سے رجوع کیا، اور بحمدہ تعالیٰ مجھے شرح صدر ہو گیا کہ میرے رب پر ہرگز کوئی حکم نہیں ہے، اور نہ وہاں اس

حکمتیں مانتے ہیں۔ (انتہیٰ)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ میرے رب نے مجھے اس سے بھی زیادہ واضح وجہ الہام فرمائی، وہ یہ کہ: اللہ تعالیٰ سے ایسا فعل یا ترک محال ہے جس میں کوئی حکمت نہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ حکمت خود اس پر حاکم ہو جائے اور باری تعالیٰ وجوہ حکمت کی تلاش میں رہے، جسے حکمت کے

امکان کا گزر، کہ حکمت اس کے فعل کا سبب ہو، اور اس کا فعل حکمت کے زیر حکم ہو۔ (ہرگز نہیں)

اور دیکھو، یہ نہ سمجھ لینا کہ اس میں تو اُن ملذ بین کی بری بات کو تسلیم کر لینا لازم آئے گا جو وہ لوگ اُس پاک بے نیاز پر کذب روا ٹھہراتے ہیں، وہ ان کی باتوں سے بہت بلند و برتر ہے، اس لیے کہ کذب کلام میں ہوتا ہے، اور کلام صفت ہے، اور یہاں گفتگو فعل وخلق میں ہے۔ تو وہ جو بھی کرے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے برا نہیں، اور جو کچھ بھی بنائے اور پیدا کرے اس کی نسبت سے ہرگز قبیح نہیں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں اس کی راہ دکھائی اور ہم راہ نہ پاتے اگر اللہ نہ دکھاتا بیشک ہمارے رب کے رسول حق لائے۔

پھر میں نے ''الیواقیت والجواہر'' تصنیف امام ربانی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ النورانی میں دیکھا، فرماتے ہیں:

ستائیسواں مبحث: یہ بیان کہ حق تعالیٰ کے افعال سب کے سب عین حکمت ہیں، اور یہ نہ کہنا کہ افعال باری حکمت سے ہیں، تاکہ حکمت اس کے حق میں موجب نہ ٹھہرے، اور اس کا حکمت کے زیر حکم ہونا لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ وہ احکم الحاکمین ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کے افعال کو حکمت کے سبب بتانا مناسب نہیں۔ اھ

پھر شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا کہ فتوحات میں فرماتے ہیں: ''حکمت کو اس کے فعلِ تخلیق کی علت نہ ٹھہراؤ، کہ اس سے اس کا فعلِ تخلیق؛ حکمت کا معلول ٹھہرے گا'' یہ عین وہی بات ہے جو مجھے میرے رب نے الہام کی، اور اسی کے لیے حمد ہے۔

پھر میں کہتا ہوں: یہ سب حکم کلی میں ہے، یعنی کیا یہ عقلاً ممکن ہے کہ ارادۂ الٰہیہ جل وعلا کا تعلق اس سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں؟ رہا جزئیات میں سے کسی جزئی پر نظر بہ حکمت؛ واجب یا محال ہونے کا حکم، تو عقل کو اس کی طرف ہرگز ہرگز کوئی راہ نہیں۔ بلکہ ہر وہ فعل یا ترک جسے عقل حکم حکمت گمان کر کے

موافق پائے اسے صادر کردے، ورنہ اس کا ارادہ نہ کر سکے، حاشا، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ بلکہ جب کبھی وہ ارادہ فرمائے وہاں حکمت ہوتی ہے، کہ حکمت ارادۂ الٰہیہ کو لازم ہوتی ہے۔

سوال: اگر حکمت من کل الوجوہ کسی فعل کے کرنے میں منحصر ہو تو لامحالہ اس فعل کا ترک حکمت سے خالی ہوگا، لہٰذا جب وہ ترک کا ارادہ کرے تو اس کا ترک حکمت سے خالی ہوگا۔

واجب ٹھہرائے، تو حق یہ ہے کہ وہ انسانی عقلِ قاصر کا تحکم ہے، وہ حکمِ حکمت نہیں ہے، کیوں کہ اس فیصلۂ عقل کا مطلب خواہی نخواہی یہی ہے کہ ہم بالیقین جان رہے ہیں کہ اس فعل یا ترک کے خلاف میں قطعاً کوئی حکمت نہیں، اس لیے کہ حکمت اگر فعل اور اس کے خلاف' یوہیں ترک اور اس کے خلاف' ان دونوں طرفین میں ہو تو ان میں ایک واجب نہیں ہوگا۔ اور انسان اسے کیا جانے؟ کیوں کہ عقل جس کا دست ادراک کوتاہ ہے' ہو نہیں سکتا کہ ہر حکمت کا احاطہ کر لے، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں اس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بڑھ کر اور بہتر حکمت ہو، تو ہمارا حکم نرا تحکم ہوگا۔ دیکھتے نہیں کہ: اس بات کو واجب کرنا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ کرے اور اسے حرام ٹھہرانا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا شکر بجالائے، یہ ایجاب وتحریم ایسی چیز ہے جس میں کوئی حکمت سمجھ میں نہیں آتی، اور پھر محقق ابن ہمام نے وہ دقیقہ آشکارا کیا جس سے عیاں ہے کہ اگر یہ ایجاب وتحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے واقع ہوتے تو ضرور ان میں کمال رسا حکمت ہوتی (دیکھو مسائرہ ص ۱۶۱) نیز مسائرہ (ص ۱۷۸) میں کہا: صاحب عمدہ (علامہ نسفی) اور ان کے موافقین کا اعتراض کہ کفار کو عذاب دینا ضرور ہوگا، تو یہ بروجہ حکمت ہوگا، تو نہ دینا خلاف حکمت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معترضین اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ ایک ہی چیز ضدّین سے میل کھاتی اور مناسبت رکھتی ہے، حالانکہ یہ بات عالم شہادت میں ثابت ہے کہ بادشاہ کا اپنے دشمن پر قابو پا کر اسے قتل کر دینا عقل مناسب جانتی ہے اور معاف کر دینا بھی مناسب جانتی ہے، یہ دکھانے کے لیے کہ اس کی حیثیت ووقعت ہے کیا؟ کہ ہم اس کی طرف نظر کریں۔

پھر (مسایرہ ۱۸۱ میں) فرمایا: یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا اُخروی معاملے سے متعلق ہے، رہا وقوعِ ایلام در دنیا (یعنی اللہ تعالیٰ کا دنیا میں کسی پر مصیبت نازل کرنا) تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے، ہاں نزاع اس مصیبت کا مناسب عوض واجب ٹھہرانے میں ہے۔ ماتریدیہ بہ موافقت اشعریہ وبرخلاف

جواب: یہ باطل مفروضہ ہے، کیونکہ تمام وجوہ حکمت جو دنیا بھر کے عقلا کو معلوم و معقول ہوں اگر وہ سب فعل و ترک میں سے کسی ایک طرف میں واقع ہوں تو دوسری طرف حکمت کی وہ صورت ہوگی جو اُن سب پر غالب ہوگی، اور وہ ہے ''استغنا و بے نیازی، اور اس بات کا اظہار کہ وہ غنی حمید جو چاہتا ہے کرتا ہے، کوئی اس سے پوچھ نہیں سکتا''، یہ وہ وجہِ حکمت ہے جو ہر اس امر

معتزلہ اللہ عز وجل پر عوض واجب نہیں مانتے، اور بلا ایجابِ عوض بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس ایلام دنیا میں اللہ پاک کی حکمت ہے، تو وہ کبھی جزمی طور سے معلوم ہوتی ہے، اور کبھی مظنون، اور کبھی نامعلوم، جیسے چوپایوں وغیرہ میں، تو اس ایلام کو حسن ٹھہرائیں گے، اور اس ایلام میں حکمت ہی مانیں گے، ایسی جس کے جاننے سے ہم عاجز ہیں۔

تو واجب ہوا کہ یہی بات اس کے ہر فعل میں تسلیم کریں، اس کی نسبت سے ہر فعل کو حق جانیں، اسے ہر فعل کا حق رکھنے والا مانیں، اور کوئی اعتراض خیال میں نہ لائیں، حکم صرف اس کا ہے اور حکم دینا اسی کے اختیار میں ہے، اس سے پوچھا نہیں جاتا وہ جو کرے، اپنے حکم ربوبیت اور کمال علم اور اپنی اس غالب و برتر حکمت سے، جس تک عقول کاملین کو بھی رسائی کی طاقت نہیں، اور اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد (۲۱۷/۳) میں فرمایا: ''تکلیف مالایطاق'' یعنی یہ مسئلہ کہ اللہ پاک اپنے بندے کو اس کام کا مکلّف کرے جس کی بندے کو طاقت نہیں، اور یہ مسئلہ کہ افعالِ الٰہیہ جل وعلا اغراض پر مبنی نہیں ہوتے، ان دونوں کو ہمارے اصحابِ اشعریہ نے ان اصول کی فرع ٹھہرایا جن میں ایک ہے: مسئلہ حسن و قبح، دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کو قبیح کہنا باطل ہے، تیسرا یہ کہ اس پر کوئی بھی فعل یا ترک واجب ماننا باطل ہے۔ اس لیے کہ مخالفین کی دلیل ان دو مسائل بالا میں یہی ہے کہ ''تکلیف مالایطاق'' سفہ ہے، اور جس فعل کی کوئی غرض نہ ہو وہ عبث ہے، اور سفہ و عبث دونوں قبیح ہیں، شایانِ حکمت نہیں۔ بعض معتزلہ نے ''تکلیف مالایطاق'' کے قبح کو نادیدہ کا دیدہ پر قیاس کر کے ثابت کرنا چاہا، کہ مالکوں کا اپنے غلاموں پر ان کی طاقت سے باہر بوجھ لادنا، اسے عقل والے حتی کہ جو دین و شرع کے منکر ہیں وہ بھی برا جانتے ہیں، اور ایسا کرنے پر مالکوں کی مذمت کرتے ہیں۔

میں موجود ہے، جس کو حکمت سے خالی مان کر سفہ وعبث قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حکمت، ارادۂ الٰہیہ کو لازم ہے، جہاں جہاں ارادۂ الٰہیہ ہوگا وہاں حکمت بھی ضرور ہوگی، اور محال ہے کہ افعالِ باری تعالیٰ میں سفہ وعبث وظلم وقبح کسی کو کوئی گنجائش ملے، وہ جو ارادہ کرتا ہے اپنے اختیارِ مطلق اور اختیارِ تام سے ارادہ کرتا ہے۔

یہاں سے ثابت ہوا کہ حق ہمارے سادات اشعریہ کے ساتھ ہے، کہ باری تعالیٰ سے کچھ

جواب: یہ برا جاننا اور مذمت کرنا ایک یقین کی راہ سے آیا ہے، یعنی برا جاننے والوں کو یقین ہے کہ بندوں کے افعال، اغراض ومقاصد پر مبنی ہوتے ہیں، اور تکلیف مالا یطاق عمومی طور پر ان کے اپنے اغراض ومقاصد نیز اوروں کی بھلائی کے بھی منافی ہے۔ اور علام الغیوب بندوں پر تکلیف مالا یطاق رکھے تو وہاں اس یقین کو راہ نہیں ہے، کیوں کہ اُس کے افعال اس سے پاک ہیں کہ اُن میں اُس کی اپنی کوئی غرض ہو، یا پھر اُسے وہ حکمتیں اور وہ فائدے منظور ہوتے ہیں جن تک عقلوں کی رسائی نہیں۔

سوال: ہم صرف اس ''تکلیف مالا یطاق'' کو قبیح ٹھہراتے رہے ہیں جس میں واقعی طاقت سے باہر بوجھ لادنا ہو، یعنی جس کو ترک کرنے پر سزا دہی ہو، باقی دیگر پوشیدہ حکمتوں سے جو ہوا سے نہیں، جیسے انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام نے منکروں سے دعوتِ مقابلہ میں فرمایا، (مثلاً: اس قرآن کے مثل کوئی ایک آیت لے آؤ، کہ اس سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ منکرین سچ مچ ایسا کر کے دکھائیں، بلکہ انھیں ان کی عاجزی دکھانا، اور قبول حق کے لیے انھیں آمادہ کرنا مقصود تھا)

جواب: ہم بھی وہ واقعی حقیقی تکلیف مالا یطاق بندوں کے ذمے لازم کرنے اور اسے بجا نہ لانے پر مستحق عذاب ٹھہرانے میں دیگر نہاں حکمتیں ہی مانتے ہیں، شرح مقاصد کا کلام اختصار کے ساتھ تمام ہوا۔

پھر میں (اعلیٰ حضرت) کہتا ہوں: میرے رب نے مجھ پر ایک اور وجہ الہام فرمائی، جو اس سے بھی زیادہ ظاہر وروشن ہے، وہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہاں اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل یا ترک ایسا صادر ہونا جس میں کوئی حکمت نہ ہو محال ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ حکمت اس پر حاکم ہو، کہ وہ مواردِ حکمت کا تتبع کرے، پھر جسے موافق حکمت پائے اس کا ارادہ کرے اور جسے موافق حکمت نہ پائے اس کا ارادہ نہ کر سکے جیسا کہ تمہارا زعم ہے، ایسا ہرگز نہیں۔ پاکی ہے اُسے اس سے، بلکہ جو ہم نے تسلیم کیا اس

قبیح نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہ ہونا تو ماتریدیہ اور اشاعرہ یعنی تمام اہل سنت کا اتفاقی مذہب ہے، جس کو لازم ہے کہ اس سے کچھ قبیح نہ ہو، کیوں کہ اس سے کچھ قبیح ہو تو اس پر اس کا ترک واجب ہوگا، کہ قبیح اس کی شان کے لائق نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہیں، تو ضروری ہوا کہ اس سے کچھ قبیح نہ ہو، اور اس سے کچھ قبیح نہ ہونا بھی اہل سنت کا اجماعی مذہب

کا مطلب یہ ہے کہ حکمت اس کے ارادے کو لازم ہے خواہ وہ جب بھی ارادہ کرے۔

سوال: جب حکمت کی تمام صورتیں کسی چیز کو کرنے میں منحصر ہوں تو اس کے ترک میں حکمت بالکل نہیں ہوگی، اور اس کو ترک فرمانا حکمت سے نرا خالی ہوگا، اب وہ ترک کا ارادہ فرمائے تو لازم آئے گا کہ اس کا وہ ترک حکمت سے خالی ہو، یوہیں حکمت اگر کسی بات کے ترک کا اقتضا کرے اس وجہ سے کہ اس بات کے کرنے میں حکمت کی کوئی صورت نہیں، اور پھر اللہ پاک فعل کا ارادہ فرمائے (تو اس کے اس فعل کا یکسر خالی از حکمت ہونا لازم آئے گا)؟

جواب: یہ فرضِ باطل ہے، اور جو صورت تم نے فرض کی وہ ہرگز کبھی واقع نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حکمت کی وہ تمام مخصوص صورتیں جو تمہارے اور سارے جہان کی سمجھ میں آئیں اگر طرفین فعل و ترک میں سے ایک میں منحصر ہو جائیں تو طرفِ دیگر میں حکمت کی ایک وہ صورت ہوگی جو اُن سب صورتوں سے فائق اور سب پر غالب ہے، اور وہ ہے استغنا و بے نیازی، اور اس بات کا اظہار کہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، وہ بے نیاز ہے، سراہا ہوا، وہ جو چاہے کرے، اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا وہ جو کرے۔

یہ وہ عام و تام صورت ہے جس کے دائرے سے کوئی ایسا فعل و ترک باہر نہیں جسے تم حکمت سے نرا خالی خیال کر کے (اس فعل یا ترک کے صدور میں) سفہ یا عبث یا چیز کو بے موقع بے محل رکھنے جیسے نقص کا دعویٰ کرو۔

بحمد اللہ تعالیٰ ثابت ہوا کہ حکمت' اللہ تعالیٰ کے ارادے کو لازم ہے۔ ارادہ جہاں جائے حکمت اُس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، اور سفہ و عبث و جور و ظلم و قبح جیسے کسی نقص کی' اس کے کسی بھی فعل میں کچھ بھی گنجائش ہونا محال ہے، اس کی عظمت نہایت برتر ہے، وہ جو چاہتا ہے اپنے تام و کامل اور شائبہ جبر سے پاک و صاف اُس اختیارِ مطلق سے چاہتا ہے جس پر کسی بھی راہ سے ذرا سی بھی بندش ہرگز نہیں، اور اس اختیار میں بہر حال حکمت عیاں ہے۔

قرار پایا۔

اللہ تعالیٰ سے کچھ قبیح نہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ یہ ماتریدیہ کے مذہب ''حسن وقبح کے عقلی'' ہونے کے منافی ہو، کیوں کہ حسن وقبح میں فعل کی تقسیم بندوں کے افعال کی طرف نسبت کرتے ہوئے ضرور عقلی ہے۔ کیوں کہ اس حکمت قاہرہ (استغناو بے نیازی) میں بندوں کا کوئی حصہ نہیں، لہٰذا افعالِ باری تعالیٰ سب عقلاً وشرعاً ہر اعتبار سے حسن ہیں، وللہ الحمد۔

(مفہوماً ملخصاً رحمۃ الملکوت حاشیہ فواتح الرحموت صفحہ ۴ تا ۱۰)

یہاں کھلا کہ حق ہمارے ساداتِ اشعریہ کے ساتھ ہے۔ اور مثل آفتاب وشب عیاں ہوا کہ اللہ پاک کی نسبت سے کوئی فعل وترک قبیح نہیں، جیسا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں، کہ یہ آخری قضیہ وہ ہے جو ہمارے ساداتِ ماتریدیہ واشعریہ بلکہ تمام اہل سنت کا اجماعی ہے، اور اسے وہ پہلا قضیہ بہ لزومِ بیّن لازم ہے، کیوں کہ اگر اس کی نسبت سے کوئی شے قبیح ہو تو اس پر اُس شے کا ترک واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ قبیح کا اُس سے صدور اُس کے شایانِ شان نہیں، لیکن اُس پر باجماعِ اہل سنت کچھ واجب نہیں، تو لازم ہوا کہ باجماعِ اہل سنت اس کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں۔ اور اللہ ہی کے لیے ہے بلند وبالا حجت۔

یہ (اس کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کا قبیح نہ ہونا) اُس عقلیت حسن وقبح کے کچھ منافی نہیں جس کے قائل ہمارے ائمہ ماتریدیہ ہیں، کیوں کہ وہ فعل کی حسن وقبیح میں تقسیم جب کہ فعل کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو ضرور عقلی ہے، کیوں کہ بندوں کا اُس وجہ عام وتام میں کچھ حصہ نہیں جو افعال الٰہیہ جل وعلا میں ہم نے بتائی، یعنی شانِ بے نیازی، اور اس کا اظہار کہ اُس پر کسی کا حکم نہیں۔ لہٰذا افعالِ الٰہیہ جل وعلا وتبارک وتعالیٰ سب حسن ہیں عقلاً بھی اور شرعاً بھی، اسی کا ہمیں جزم ویقین ہے، اور یہی ہمیں قبول یہی تسلیم، اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے۔

(رحمۃ الملکوت حاشیہ فواتح الرحموت قلمی مخطوطہ از امام احمد رضا قدس سرہ

صفحہ ۴ تا ۱۰ ماخوذ از مقدمہ تعاقب الفلاسفۃ)

☆☆☆

حسن و قبح عقلی میں محل اتفاق سے اشاعرہ کا ذہول:

المعتقد میں فرمایا کہ کسی فعل کا حسن ہونا صفت کمال کے معنی میں اور قبیح ہونا صفت نقص کے معنی میں عقلی ہے۔ اور اس قدر عقلی ہونے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف نہیں، لیکن عقلیت حسن و قبح سے اختلاف کی عادت نے بعض اشاعرہ کو محل اتفاق اور محل نزاع سے غافل کردیا، حتی کہ جب معتزلہ نے یہ الزام دیا کہ کلام نفسی قدیم ہو تو ازل میں کسی بات کی خبر دینا جو ابھی واقع ہی نہ ہوئی کذب ہوگا جو باری تعالیٰ پر محال ہے، کیوں کہ نقص ہے، تو بعض اشاعرہ اس بارے میں پریشان ہوگئے کہ باری تعالیٰ پر کذب نقص ہونے کے سبب محال کیسے ہے؟ اس کا جواب ان کے لیے مشکل ہوگیا، حتی کہ بعض اشاعرہ نے یہاں تک کہہ دیا کہ ''نقص'' کا باری تعالیٰ پر محال ہونا معتزلہ کے مذہب پر ثابت ہوتا ہے جو قبح عقلی کے قائل ہیں، معاذ اللہ من ذلک۔ اسی جیسا کلام امام الحرمین، صاحب التلخیص اور صاحب مواقف سے بھی صادر ہوا، اور یہ سب محل نزاع سے غفلت کے سبب ہوا۔ ورنہ اس قدر پر اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اتفاق ہے کہ حسن و قبح بمعنی صفت کمال و نقص عقلی ہے۔ (ملخصاً المعتقد المنتقد صفحہ ۸۱)

اشاعرہ کے اس اضطراب کی تفصیل

اس پر امام احمد رضا قادری قدس سرہ العزیز نے ''المعتمد المستند'' میں اولاً بعض اشاعرہ کے اس ذہول کی وجہ بیان فرمائی، پھر اس کی متعدد مثالیں ذکر کیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

بعض اشاعرہ کا باری تعالیٰ پر استحالۂ کذب کے استدلال سے متعلق پریشان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے دیکھا ائمہ کرام استحالۂ کذب پر متعدد عقلی و نقلی دلیلیں دیتے ہیں، انھیں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ: ''کذب نقص ہے اور ہر نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے''، تو یہ استدلال ان کے نزدیک کس بنیاد پر درست ہوگا، اگر نقصِ عقلی کی بنیاد پر مانیں تو یہ قبح عقلی ماننے کے مترادف ہوگا اور وہ اس کے قائل نہیں۔

امام احمد رضا کی عبارت یہ ہے:

والمعنی أنهم وجدوا الائمة یستدعون علی استحالة الکذب

علیہ سبحنہ وتعالیٰ بدلائل کثیرۃ نقلیۃ وعقلیۃ منها أنه نقص ، والنقص محال علی اللہ تعالیٰ فتحیروا فی صحۃ ھذا الاستدلال علی مذھب الاصحاب توھما منھم أن القول بالنقص عقلاً ھو القول بالقبح عقلاً وھم لایقولون بہ. (المعتمد صفحۃ ۸۱)

امام احمد رضا قدس سرہ بعض اشاعرہ کے ذہول کی مثالیں دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''مواقف'' میں یہ قول بھی اسی ذہول کی مثال ہے کہ نقص کا اللہ تعالیٰ پر محال ہونا اجماع سے ثابت ہے، ''**ان العمدۃ فی احالۃ النقص ھو الاجماع**'' حالانکہ نقص کا استحالہ بداہت عقل سے ثابت ہے۔ پھر یہ استحالہ تو ضروریات دین سے ہے، اور اجماع تیسرے درجے کی دلیل ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول : ومن ھذا الذھول قول فی المواقف "ان العمدۃ فی احالۃ النقص ھو الاجماع" والحق أن امتناعہ ثابت ببداھۃ العقل الغیر الماؤف، ثم ھو من ضروریات الدین، فالاجماع فی الدرجۃ الثالثۃ کما بینتہ فی کتابی "سبحن السبوح عن عیب کذب مقبوح". (المعتمد صفحۃ ۸۲)

علامہ عبدالغنی نابلسی کا ذہول:

اسی طرح کا ذہول محقق سیدی عبدالغني نابلسی کو بھی ''مطالب وفیہ'' میں ہوا، جس میں آپ نے فرمایا کہ علامہ اکمل الدین نے شرح وصیۃ الامام ابوحنیفہ میں ذکر کیا کہ:

ہمارے نزدیک کفر سے معافی عقلاً جائز نہیں، برخلاف اشعریہ کے، اور اشعریہ کے نزدیک مومنین کو جہنم میں اور کافروں کو جنت میں ہمیشہ کے لیے ڈال دینا عقلاً جائز ہے، مگر دلیل سمعی اس کے خلاف پر وارد ہے۔ امام اشعری کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا اپنی ملکیت میں ہی تصرف ہے، لہٰذا ظلم نہیں، ظلم تو ملکِ غیر میں تصرف کا نام ہے۔ ہم ماتریدیہ کے نزدیک یہ اس

لیے جائز نہیں کہ حکمت اچھے برے میں تمیز کا تقاضا کرتی ہے، اسی لیے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو برابر ماننا بعید قرار دیا ہے، ارشاد الٰہی ہے: **أم نجعلُ الذين أمنوا وعملوا الصّٰلحٰت كالمفسِدين في الأرض. أم نجعل المتقين كالفجار، الآيات.**

کیا ہم مومنوں اور نیکو کاروں کو زمین میں فساد پھیلانے والوں کی طرح کردیں؟، کیا ہم پرہیز گاروں کو فاجروں کی طرح کردیں؟، کیا گناہ کرنے والے یہ سمجھے کہ ہم ان کی زندگی اور موت اہل ایمان اور نیکو کاروں کی طرح برابر کردیں گے؟، کیا ہی بری بات کہتے ہیں۔ تو کیا ہم مسلمانوں کو مجرموں کی طرح کردیں گے؟ تمھیں کیا ہوا؟ کیسی بات کرتے ہو؟

اور جہنم میں مومن کی ہمیشگی اور جنت میں کافر کی ہمیشگی ظلم ہے، کیوں کہ یہ شے کو غیر محل میں رکھنا ہے، تو ظلم ہوا، اللہ تعالیٰ اس سے بلندتر ہے۔ اپنی ملک میں تصرف بھی وہ درست ہے جو حکمت کے مطابق ہو، خلافِ حکمت تصرف تو سفاہت ہے، جس سے اللہ تعالیٰ بلند و بالا ہے۔
یہاں تک علامہ اکمل الدین کی عبارت تھی۔

تمھیں معلوم ہے کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ تحسین و تقبیح عقل سے ہیں، لہٰذا حکمت عقل کے تابع ہوگی، لیکن اہل حق کے مذہب میں تحسین و تقبیح عقل سے نہیں، بلکہ حکم ربانی سے ہیں، تو کسی شے کو اچھا یا برا قرار دینا حکم ربانی کے تابع ہوگا، اور حکمت بھی اسی حکم کے تابع ہوگی، تو کوئی فعل اچھا یا برا تب ہی ہوسکتا ہے جب اللہ تعالیٰ اس کو کرنے کا حکم دے، یا اس سے منع کرے، اور وہ فعل حکم کے بعد ہی مقتضائے حکمت پر جاری ہوسکتا ہے، لہٰذا ان کا یہ قول غلط ہے، اللہ تعالیٰ جیسا بھی حکم دے وہی حکمت ہے، اگر جنتیوں کو جہنم میں جانے کا حکم فرمائے یا جہنمیوں کے لیے دخولِ جنت کا حکم صادر فرمادے تو یہی خالص حکمت ہوگی، کہ حکمت اس اصول پر موقوف ہے کہ شے کے اچھا یا برا ہونے کا دارو مدار حکم الٰہی پر ہے، لہٰذا حکمت کے ظہور کے لیے پہلے حکم کا ہونا ضروری ہے، ورودِ حکم سے پہلے کسی شے میں کوئی خوبی یا کوئی خرابی نہیں، مگر معتزلہ کے نزدیک۔ (مطالب الوفیہ)

(اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں) اس پر میں نے یہ لکھا:

اَقول: شک نہیں کہ اس حقیقت سے غفلت ہوئی ہے کہ اس حسن وقبح کی عقلیت اتفاقی ہے، نزاعی نہیں، اس قدر حسن وقبح کے عقلی ہونے پر اتفاق سے تو بڑے بڑے علما کو ذہول ہوا ہے، جیسا کہ مسایرہ اور شرح مقاصد میں بیان فرمایا، ہاں حیرت یہ ہے کہ اس سے بھی غفلت ہوئی کہ ہمارے ائمہ ماتریدیہ حسن وقبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں، اور یہ نزاع کتابوں میں درج اور مشہور ہے، اگرچہ امام غزالی اور امام رازی وغیرہما جیسے اشعری علما اس اختلاف کا ذکر کرتے وقت اسے صرف معتزلہ کی طرف منسوب کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، ہاں کفر کی معافی کا عقلی عدمِ جواز ضعیف اور مہجور قول ہے، جو جمہور کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اَعلم۔ (مترجماً المعتمد المستند صفحہ۸۲، ۸۳)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی پوری عبارت یہ ہے:

ومن هذا الذهول ما وقع للمولى المحقق سيدي عبدالغني النابلسي قدس سره القدسي في المطالب الوفية حيث قال: ذكر أكمل الدين في شرح وصية الامام أبي حنيفة: أن العفو عن الكفر لايجوز عقلاً عندنا أي عند الحنفية خلافا للأشعري، وتخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عنده أي الأشعري يجوز عقلاً أيضاً الا أن السمع ورد بخلافه. للأشعري أنه تصرف في ملكه فلايكون ظلماً، اذ الظلم تصرف في ملك الغير، وعندنا لايجوز لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء، ولهذا استبعد الله تعالىٰ التسوية بينهما بقوله تعالىٰ: أم نجعل الذين أمنوا وعملوا الصٰلحت كالمفسدين في الأرض. أم نجعل المتقين كالفجار، أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصٰلحت سواءً محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون. أفنجعل المُسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون. وتخليد

المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة ظلم، لأنه وضع الشيء في غير موضعه، فكان ظلماً، تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيراً ،

والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة، وأما على خلاف الحكمة يكون سفهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. الى هنا عبارته، وقد علمت أن هذا مذهب المعتزلة في ثبوت التحسين والتقبيح بالعقل، فتكون الحكمة تابعة له، وأما على مذهب أهل الحق أن التحسين والتقبيح ليسا بالعقل بل بالحكم، فالتحسين والتقبيح تابعان للحكم، والحكمة تابعة للحكم، فلايحسن الشيء ولايقبح الا اذا حكم تعالىٰ به فأمر ونهى. ولايكون جاريا على مقتضى الحكمة الا بعد الحكم به فقوله هذا غلط منه فان الله تعالىٰ كيفما حكم كان ذلك هو الحكمة، فان حكم على أهل الجنة بدخول النار أو على أهل النار بدخول الجنة كان ذلك محض الحكمة، اذ لايتوقف الحكمة الا على تحسين الشيء وتقبيحه بالحكم، فلابد من سبقه لظهور الحكمة، وقبل ورود الحكم لا حسن لشيء ولا قبح له الا عند المعتزلة اهـ كلام المطالب الوفية.

وكتبت عليه ما نصه: أقول: لاغرو في الذهول عن أن عقلية هذا الحسن والقبح في محل الوفاق لا النزاع، فقد ذهل عنه جلة كبراء كما بينه في المسايرة وشرح المقاصد، نعم العجب في الذهول عن أن أئمتنا الماتريدية قائلون بعقلية الحسن والقبح، والنزاع مشهور، وفي الزبر مزبور، وان كانت الأشاعرة كالامام حجة الاسلام والامام الرازي وغيرهما يقتصرون عند ذكر

الخلاف علی نسبته للمعتزلة فقط، نعم عدم تجویز العفو عن الکفر عقلاً قول ضعیف مهجور علی خلاف الجمهور و الله تعالیٰ أعلم. (المعتمد صفحة ۸۲، ۸۳)

تکلیف مالا یطاق کے جواز وعدم جواز کی بحث:

اشاعرہ کا موقف ہے کہ ''تکلیف مالا یطاق'' اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے، معتزلہ عدمِ جواز کے قائل ہیں، اور ماتریدیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن اِس بنیاد پر نہیں کہ اصلح اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، جس بنیاد پر معتزلہ مانتے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ اس کا عدمِ جواز عقلی ہے کہ عقل کچھ صفاتِ کمال وصفاتِ نقص کو سمجھنے میں مستقل ہے۔ یہاں ''مالا یطاق'' سے کیا مراد ہے اس کی توضیح اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے حاشیہ المعتمد المستند میں فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

المراد بما لایطاق هو المستحیل بالذات، ولو بالنظر الی المکلف، کالتکلیف بخلق الاجسام، وقد اتفقت الاشاعرة والحنفیة خلافا للمعتزلة علی جواز التکلیف بالمستحیل في العادة کالطیران من الانسان وحمل الجبل (صفحة ۷۷)

اس کے بعد کی عبارت المعتقد میں یوں ہے:

أما الفعل المستحیل وقوعه باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه فلا خلاف في وقوع التکلیف به لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المکلف، ولا في جبره علی المخالفة. (المعتقد مع المعتمد صفحه ۷۶،۷۷)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''مالا یطاق'' سے مراد محال بالذات ہے اگر چہ مکلّف کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ محال ہو، جیسے اجسام تخلیق کرنا، اور محال عادی کی تکلیف کے جواز پر اشاعرہ اور حنفیہ (ماتریدیہ) کا اتفاق ہے، جیسے انسان کا اڑنا اور پہاڑ منتقل کرنا، جب کہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ رہا محال وقوعی یعنی کسی چیز کے نہ ہونے کے متعلق علم الٰہی سبقت کر چکا ہے اس

سبب سے وہ محال وقوعی ہے ایسے محال وقوعی کے ساتھ مکلّف ہونے کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں، کیوں کہ علم ازلی کا اثر یہ نہیں ہوتا کہ مکلّف کی قدرت سلب کردے، یا اس کے خلاف پر مجبور کردے۔

اعلیٰ حضرت نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد اپنا موقف پیش کیا ہے۔ اس اقتباس کا خلاصہ یہ ہے کہ ممتنع بالذات کی تکلیف جائز نہیں خواہ مطلقاً ممتنع ہو جیسے جمع بین الضدین یا مکلّف کی طرف نظر کرتے ہوئے ممتنع بالذات ہو اگرچہ قدرتِ الٰہی کی طرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہو، جیسے جوہر کی تخلیق۔ اشاعرہ ان دونوں قسم کے ممتنع بالذات کے ساتھ تکلیف کے جواز کے قائل ہیں، رہا ممتنع عادی جیسے پہاڑ اٹھالینا' تو معتزلہ ایسی تکلیف عقلاً جائز نہیں مانتے، ہمارے نزدیک عقلاً جائز ہے، شرعاً جائز نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "**لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا**" رہا ایسا امر جس کے عدم وقوع سے علم الٰہی متعلق ہو چکا ہے۔ یعنی "محال وقوعی" کے ساتھ صحت تکلیف' تو یہ اجماعاً ثابت ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

حاصل یہ کہ ہمارے اصحاب نے تجویز مطلق کہ ممتنع ذاتی بھی جائز ہو اور منع مطلق کہ ممتنع عادی بھی جائز نہ ہو، ان دونوں کے مابین درمیانی راہ اختیار کی ہے، تو اِس (محال عادی) کے ساتھ صحت تکلیف کے قائل ہیں اور اُس (محال ذاتی) کے ساتھ صحت تکلیف کے قائل نہیں، اور ہمارے اصحاب کا موقف ہی درست ہے، کیوں کہ مکلّف سے کسی فعل کا محض ممکن ہونا ہی صحت تکلیف کے لیے کافی ہے، اور اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اس کے لیے خرق عادات کردے جب وہ اس کا قصد کرے، رہا ایسا فعل جو بالکل ممکن نہیں ایسے فعل کی صحتِ تکلیف بمعنی طلبِ حقیقی یا تو جہل ہے یا عبث ہے، اور ان دونوں سے اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا واجب ہے۔ ہاں بطور تعجیز ہوسکتا ہے جیسے: ارشاد الٰہی کہ اس جیسی سورہ بنا کر لاؤ، یا بطور تعذیب بھی ہوسکتا ہے جیسے مصورین کو حکم ہوگا کہ جو تصویر بنائی اس کو زندگی دو۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

وبالجملة فأصحابنا توسطوا بين التجويز مطلقاً حتى في الممتنع بالذات والمنع مطلقاً حتى في المحال العادي، فأجازوا هذا لا ذاك، والصحيح قول أصحابنا، فان امكان الفعل من المكلف كافٍ لصحة التكليف، والله قادر على أن يخرق له العوائد اذا قصده، أما ما لايمكن أصلاً فالتكليف به بمعنى الطلب الحقيقي لا التعجيز كما في: فأتوا بسورة من مثله" ولا التعذيب كما يقال للمصورين: أحيوا ما خلقتم" اما جهل أو عبث فيجب تنزيه الله تعالیٰ عنه. (المعتمد المستند صفحة ٧٦، ٧٧)

تعذیب مطیع کے جواز وعدم جواز کے متعلق اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف:

تعذیب محسن کے متعلق علامہ فضل رسول بدایونی لکھتے ہیں:

''حنفیہ نے چونکہ ''تکلیفِ مالایطاق'' اللہ تعالیٰ پر محال قرار دیا تو ان کے نزدیک ''تعذیب مطیع'' تو بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا، یعنی ایسا بندہ جس نے زندگی بھر نیک کام کیے اور کوئی گناہ نہ کیا اسے عذاب ہرگز نہ دے گا، لیکن یوں نہیں کہ ''ترکِ تعذیب'' اللہ تعالیٰ پر واجب ہوگئی، جیسا کہ معتزلہ قائل ہیں، بلکہ اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، اور اس نے اس کو قبیح قرار دیا ہے''۔

المعتقد کی عبارت یہ ہے:

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالیٰ تكليف ما لايطاق فَهُمْ لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفاً لهوى نفسه في رضا مولاه أمنع. لكن لا بمعنى أنه يجب عليه سبحانه تركه، كما تقول المعتزلة بل بمعنى أنه تعالیٰ يتعالیٰ عن ذلك، وقد نص تعالیٰ على قبحه. الخ

(المعتقد المنتقد صفحة ٧٧)

اس پر اعلیٰ حضرت حاشیہ میں فرماتے ہیں:

ماتریدیہ کے نزدیک، جو علم الٰہی میں مطیع ہے اس پر عذاب عقلاً درست نہیں۔ اشاعرہ اس کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک ''تعذیبِ مطیع'' عقلاً جائز ہے، کیوں کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرف کرنے کا پورا حق ہے، یہ ظلم نہیں، ظلم تو ملکِ غیر میں تصرف کا نام ہے، اور سب اللہ کی ملک ہے، اس لیے بھی کہ طاعت و معصیت سے مولیٰ تعالیٰ بڑھتا گھٹتا نہیں کہ اس کے سبب ثواب یا عذاب کرے۔ اس لیے بھی کہ یہ حکمت کے منافی نہیں، کیوں کہ قدرتِ الٰہی ضدین (عذاب وثواب دینے) پر ہے، اور ابلغ فی التنزیہ یہ ہے کہ اس پر قدرت رکھتے ہوئے بالاختیار اسے نہ کرے، تو تعذیبِ طائع کے جوازِ عقلی کا قول ہی اولیٰ ہے۔

ماتریدیہ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے پوری زندگی اپنے رب کی رضا کی خاطر اپنی خواہشات کے خلاف نیک اعمال کیے اس کو سزا دینا حکمت کے خلاف ہے، حکمت کا تقاضا ہے کہ نیکوکار اور بدکار میں فرق کیا جائے، اور جو کچھ حکمت کے خلاف ہو وہ سفاہت اور نادانی ہے، جو اللہ تعالیٰ پر محال ہے، جیسے ظلم و کذب اللہ تعالیٰ پر محال ہے، تو اللہ تعالیٰ ایسی چیز پر قدرت سے متصف نہیں قرار دیا جائے گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کی برابری کی تردید فرمائی کہ فرمایا: **أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ مَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْن** ۔ اس لیے بھی کہ یہ ظلم ہے اور مالک کا ظلم دفع نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کے افعال اگرچہ معلل بالاغراض نہیں ہوتے لیکن حکمت سے خالی بھی نہیں ہوتے، اور قدرت ضدین کی صلاحیت اس وقت رکھتی ہے جب کہ مودی الی المحال نہ ہو، اور یہاں وجہِ استحالہ موجود ہے یعنی منافاتِ حکمت۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

لم يجز في نظر العقل العذاب على المطيع الذي هو في علم الله كذلک عندالماتريدية وخالف الاشعري ومن تابعه من عامة الاشاعرة فقالوا: يجوز عقلاً تعذيبه لأن للمالک أن يفعل في ملكه ما يشاء، وليس ذلک بظلم، اذ الظلم هو التصرف في ملک الغير، والكل ملكه، ولأنه لاتزيده الطاعة ولاتنقصه المعصية

فيثيب أو يعاقب لذلك، ولأن ذلك لاينافي الحكمة لكون القدرة قابلة للضدين، ولأن الأبلغ في التنزيه اثبات القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً، فكان القول به أولى.

ودليل الماتريدية أن تعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفاً لهواه وطالباً لرضاه ليس من الحكمة، اذ هي تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء، فما يكون على خلافها فسفة فيستحيل عليه تعالىٰ كالظلم والكذب، فلايوصف سبحنه وتعالىٰ بكونه قادراً عليه، ألاترى أنه سبحانه وتعالىٰ ردّ على من حكم بالتسوية بقوله: أَفَنَجْعَلُ المسلمين كَالْمُجْرِمِيْنَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ، وقال: أَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُوْنَ، ولأن ذلك ظلم، والملك لايؤثر في دفعه فيستحيل عليه تعالىٰ، ولأن فعله تعالىٰ وان كان لا لغرض فهو على مقتضى الحكمة، وكون القدرة تصلح للضدين ذلك اذا لم يؤد الى محال وهو منافاة الحكمة، هذا مضمون دليلهم. (المعتمد المستند صفحة ۷۷،۷۸)

ماتریدیہ کی تائید میں اعلیٰ حضرت کا استدلال

اعلیٰ حضرت نے طرفین کے موقف اور دلائل کا خلاصہ ذکر کرنے کے بعد اپنی تحقیق انیق پیش کی، فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے ہمارے دل میں وہ بات القا فرمائی کہ عینِ بصیرت سے غور وتامل کرنے والے کو اس کی سمجھ آ جائے گی: کہ تمام نقائص وکدورات جو مخلوقات میں ہوتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتِ جلال کے تقاضے سے ہیں، اور تمام محاسن اور نیکیاں صفاتِ جمال کے لوازم سے

ہیں۔ اور ہر شے اپنی اصل کی طرف جاتی ہے، یوں عقلاً جائز نہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی کا حکم متخلف ہوجائے، کیوں کہ یہ خلافِ واقع ہوگا، لہٰذا مطیع کو عذاب نہ ہوگا اور عاصی کو ثواب نہ ہوگا۔ لیکن ''مومن عاصی'' کے اندر دونوں نوعیں (ایمان وعصیان) جمع ہوجانے کے سبب اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے پر راجح کردیتا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: ''**سبقت رحمتي غضبي**''، یہ توجیہ ماتریدیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے، بلکہ اصحابِ بصیرت کے نزدیک تو اس مسئلے میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہی ختم کردیتی ہے، خصوصاً ان کے اس قول پر کہ قدرتِ الٰہی محال سے متعلق نہیں ہوتی، کہ اگر متعلق ہوسکے تو محال ممکن سے بدل جائے گا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

ومما الهمه الله تعالیٰ لعبده الحقير أنه اذا تأمل الشخص بعين البصيرة رأى أن جميع النقائص والكدورات (أي الواقعة في المخلوقات) من مقتضيات صفات الجلال، وجميع المحاسن والصفا والخيرات من لوازم صفات الجمال، وكل شيء يجازي بأصله ويردّ اليه فحينئذ لايجوز عقلاً أن يتخلف حكم كل منهما، لأنه خلاف الواقع، فلايعذب مطيع ولايثاب عاص، لكن المؤمن العاصي لما اجتمع فيه النوعان رجح أحدهما على الآخر بقوله سبحانه: سبقت رحمتي غضبي، وهذا يرجح قول الماتريدية، بل يرفع الخلاف عند ذوي البصيرة الذكية، لاسيما على قولهم ان القدرة لاتتعلق بالمستحيل، ولو صلحت له لانقلب جائزاً، فتأمل ذلک والله تعالیٰ أعلم بما هنالک. (المعتمد المستند صفحة ۷۷،۷۸)

وجوب علیہ یا وجوب منہ

یہاں اعلیٰ حضرت نے کنز الفوائد کے حوالے سے اس پر ایک سوال اور اس کا جواب پیش

کیا، سوال یہ ہے کہ تب تو مطیع کا ثواب اور عاصی کا عذاب اللہ پر واجب ہو جائے گا؟ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، اور یہ باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں، یہ واجب بایجاب اللہ ہے جسے اللہ نے تفضلاً وتکرماً واجب کیا ہے۔ جیسے کہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، وَكَانَ حَقاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا۔**

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اُقول: ''وجوب علیہ'' کی بجائے ''وجوب منہ'' کی جہاں تک بات ہے تو فواتح الرحموت میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایجاب اس لیے ہے کہ حکمت کا تقاضا ہے اور فعل کا اچھے نظم کے ساتھ ہونا کمالات سے ہے، تو اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہوا، (اللہ پر واجب نہ ہوا) اور محال ہے کہ کسی طرح کا ایجاب ہو اور وجوب نہ پایا جائے۔ تو مسلمان تو اسی بات (وجوب منہ) کو کہنے کی ہمت کرے گا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

فان قيل فعلى هذا يكون ذلك (أي اثابة المطيع وتعذيب الكافر) واجباً كما تقول المعتزلة، وهو باطل، قلت: نعم هو واجب بايجابه تعالىٰ على نفسه تفضلاً وتكرماً وزيادة في الامتنان، كما قال سبحٰنه: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، وَكَانَ حَقاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا، الى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وهذا لاينفي كونه ممكناً في نفسه، بل زيادة في التفضل والاحسان" اهـ.

أقول: أما القول بالوجوب منه تعالىٰ لا عليه فقد قال في فواتح الرحموت : الايجاب منه تعالىٰ لأجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالىٰ،

والایجاب کیف ما اتفق من غیر وجوب أمر مستحیل یجب تنزیھه تعالیٰ منه، فلایجتری مسلم الا علی ھذا. (المعتمد المستند صفحة ۷۸)

تعذیب مطیع کے متعلق اعلیٰ حضرت کا موقف

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فواتح الرحموت کے حاشیہ میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے جس کو اپنے حاشیہ المعتمد المستند میں بھی اس مقام پر درج کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

چونکہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے کہ عقائد میں تقلید جائز نہیں تو مجھے اصل مسئلہ (عقلیتِ حسن وقبح) میں اپنے ائمہ ماتریدیہ کے ساتھ رہنا پسند ہے، یعنی میرے نزدیک حسن وقبح عقلی ہیں، اور میں مانتا ہوں کہ میرا مولیٰ عزوجل اپنی صفات میں ہر نقص سے اور اپنے افعال میں ہر قبح سے پاک ہے۔ میرا ایمان ہے کہ ظلم، کذب، سفہ اور تمام نقائص وقبائح اللہ تعالیٰ پر بالذات محال ہیں، صفت یا فعل دونوں اعتبار سے، شرعاً بھی اور عقلاً بھی۔ میرا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے کرے، لیکن ممکن ہی چاہتا ہے اور مقدور ہی کا ارادہ کرتا ہے۔ محال کے ارادے اور اس پر قدرت سے منزہ ہے، کہ یہ بدترین چیز ہے۔ لیکن مجھے پسند ہے کہ اس فرعی مسئلے (تعذیب مطیع) میں اپنے ائمہ اشعریہ کے ساتھ رہوں کہ ''تعذیبِ مطیع'' عقلاً جائز اور شرعاً ممتنع ہے۔

''تعذیب مطیع'' عقلاً جائز ہونے سے ظلم وسفہ اور نیک وبد کی برابری لازم نہیں آتی، اس کی تفصیل جیسا کہ میرے رب نے میرے دل میں ڈالا یہ ہے کہ قسم قسم کی تکلیفیں اور آزمائشیں اللہ تعالیٰ کے خالص نیک بندوں پر اجماعاً ممکن ہیں، بلکہ واقع ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے سخت آزمائش انبیائے کرام پر آتی ہے۔ ''**اِنَّ اَشَدَّ الْبَلاءِ عَلَی الْاَنْبِیَاءِ ثُمَّ الامثل فالامثل**'' اس سے ظلم، سفہ اور نیک وبد میں برابری لازم نہیں آتی، کیوں کہ یہ تکالیف اور آزمائشیں کافر کے لیے تو عذاب ہوتی ہیں، لیکن گنہگار کے لیے کفارہ اور نیکوکار کے لیے رفع درجات اور مزید تقرب کا سبب ہیں۔ عقل ایک مکان (دنیا) اور دوسرے مکان (آخرت) میں فرق نہیں کرتی، تو عقلاً یہ ممکن ہے کہ نیک وبد آخرت میں بھی صورۃً آلام

وتکالیف میں شریک ہوں، جو کافر کے لیے تو عذاب ہوں، گنہگار کے لیے کفارہ اور مطیع کے لیے مزید تقرب کا ذریعہ، تو ٹھیک اسی طرح آخرت میں بھی ظلم، سفہ اور نیک و بد کی برابری لازم نہ آئے گی جیسا کہ دنیا میں لازم نہ آئی۔

درجات وقربات' حور وقصور، والبان وخمور میں منحصر نہیں، بلکہ اپنے رب کی معرفت میں ترقی ہوتی رہے، رب کی تجلیات کا نزول ہوتا رہے، اور رب کی بارگاہ میں درجات بلند ہوتے رہیں، تو عقلاً اس میں ایک مکان دوسرے مکان کی طرح ہوگا، اور اس میں کوئی مانع عقلی نہیں کہ رب سبحانہ وتعالیٰ کسی ایسے پر تجلی فرمائے جو جہنم میں ہو اور اس کو اپنی رحمت سے اپنے وجہ کریم کی دید عطا فرمائے، کہ رحمت تو بہت وسیع ہے۔ یوں ہی یہ بھی ممتنع عقلی نہیں کہ مولیٰ سبحانہ وتعالیٰ جس کے لیے چاہے دیدارِ وجہِ کریم کا حصول دخولِ نار سے مربوط کر دے، تو واضح ہوا کہ وہ ایلام' رفع درجات کے لیے ہو جیسے کہ دنیاوی زندگی میں یہ رفع درجات کے لیے تھا۔ واللہ! اگر اللہ سبحانہ وتعالیٰ ایسا کرے تو اس کے مخلص بندے جہنم کی طرف دوڑ پڑیں گے، اور جنت سے بھاگ کر اس کے وجہ کریم کے دیدار کی طلب میں عجلت دکھائیں گے، جیسے رب کی رضا کے لیے دنیاوی شہوات سے بھاگتے ہیں، والحمد للہ رب العلمین۔ ہوسکتا ہے ہمارے ائمہ ماتریدیہ نے جو ''تعذیب مطیع'' کے امتناعِ عقلی کا قول کیا' اُن کی مراد تعذیب محض اور تعذیب خالص ہو، جو بے گناہ، بے خطا اور کسی مصلحت کے بغیر ہو۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

ثم أقول والى ربي أتضرع لهداية الصواب، لما صرحت العلماء أن التقليد في العقائد لايجوز كما في المسايرة وشرحها المسامرة والمطالب الوفية والحديقة الندية وغيرها فيعجبني أنا أن أكون في الأصل مع أئمتنا الماتريدية فالصواب عندي عقلية الحسن والقبح واعتقادي أن المولى سبحنه وتعالى منزه في صفاته عن كل نقص وفي أفعاله عن كل قبح، وايماني أن الظلم والكذب

والسفه وسائر النقائص والقبائح محال بالذات عليه تعالىٰ حقيقةً وفعلاً، شرعاً وعقلاً، وايماني أن للّٰه تعالى أن يفعل ويحكم مايريد ولكن لايشاء الا الممكن ولايريد الا المقدور، وهو تعالىٰ منزه عن ارادة المحال وعن القدرة عليه، فانها من أقبح النقائص وأشنع القبائح كما بينته بتوفيق الله تعالىٰ في "سبحٰن السبوح عن عيب كذب مقبوح"، بل اذا تحققتُ وجدتُ هذه المسائل أكثرها مجمعاً عليه بين أهل السنة والجماعة جميعاً، وان يذهل بعض أكابر الاشاعرة عن محل الوفاق فسبحٰن من لايغفل ولاينسى، كما حققه الامام ابن الهمام في المسايرة، وأشار اليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد.

ويعجبني اياي أن أكون في هذا الفرع أعني جواز تعذيب الطائع عقلاً وامتناعه شرعاً مع أئمتنا الاشعرية، ولايلزم ظلم ولاسفه ولاتسوية بين المحسن والمسيئ.

وتقريره على ما ألهمني ربي تبارك وتعالىٰ أن ورود أنواع الايلام والبلاء على خلص عباد الله تعالىٰ في دار الدنيا ممكن اجماعاً وواقع عياناً وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أن أشد البلاء على الانبياء ثم الأمثل فالأمثل، ولايلزم منه ظلم ولاسفه ولاتسوية، فانه يكون نقمةً من الله تعالىٰ على الكافر وكفارةً للعاصي ورفعَ درجات للمطيعين ومزيد قربات لهم عند ربهم، والعقل لايفرق بين الدار والدار فجاز أن يتشارك المحسن والمسيئ في الدار الآخرة أيضا في صورة الايلام، ويكون نقمةً على الكافر وكفارةً للعاصي ومزيدَ قربات للمطيعين، فلايلزم ايضاً

ظلم وسفه أو تسوية كما لم يلزم في الدار الدنيا. وليست الدرجات والقربات منحصرة في الحور والقصور والألبان والخمور، حاش لله، بل الدجات والقربات في ترقي العبد في معرفة ربه وتجليه عليه بصفة الرضا والمحبة وزيادة منزلته عند الله تعالیٰ عندية رحمانية لاعندية مكانية، فيستوي في ذلک عند العقل کل مکان ومکان، ولا مانع عقلاً أن يتجلى الرب سبحنه وتعالیٰ على بعض من في النار، ويرزقه روية وجهه الكريم رحمة منه، فان الرحمة واسعة لاحجر فيها، وكذا لا امتناع عقلاً أن يربط المولی سبحانه وتعالیٰ حصول ذلک لمن يشاء بدخول النار فيتحقق أن ذلک الايلام لرفع الدرجات وجليل المثوبات كما كان يكون في الحيوٰة الدنيا، ولا والله لو فعل الله سبحنه وتعالیٰ ذلک لرأيت عباده المخلصين الى النار مُهرِعين، وفي طلبها مُسرِعين وعن الجنة هاربين كهربهم عن الشهوات الدنيوية طلباً لوجه الحق المبين. والحمد لله رب العلمين، ولعل مراد أصحابنا التعذيب المحض الخالص من دون اثم ولاتقصير ولا مصلحة، والله سبحنه وتعالیٰ أعلم وعلمه عز مجده اتم وأحكم.

(المعتمد المستند صفحة ۷۹،۸۰)

مسایرہ کی تشریح پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ایراد

معتقد میں علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ نے تعذیب مطیع کی بحث میں مسایرہ سے تلخیص کی ہے، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس کے عدمِ جوازِ عقلی کی تشریح میں اس بیان سے:

''لكن لابمعنى انه يجب عليه سبحانه تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه تعالیٰ يتعالیٰ عن ذلک وقد نص تعالیٰ على قبحه الخ(ص۷۷)'' اختلاف کیا

ہے، چنانچہ ''المعتمد المستند'' میں اعلیٰ حضرت نے اس مقام پر جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ نے جو یہ لکھا کہ ''تعذیب مطیع'' کے عدم جواز کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا ترک اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، کیوں کہ اس نے اس کو قبیح قرار دیا ہے''، یہ بات دراصل امام بن ہمام کی مسایرہ سے ماخوذ ہے، حالانکہ یہ امام بن ہمام کی خود اپنی تصریح کے خلاف ہے، انھوں نے اسی مسایرہ میں ''رکن ثالث'' کی ''اصل تاسع'' میں ارسالِ رُسل کے بیان میں فرمایا کہ معتزلہ ''وجوبِ اصلح'' کی بنا پر بعثت کے واجب ہونے کے قائل ہیں، جب کہ ماوراء النہر کے حنفیہ کا قول ہے کہ رسولوں کو بھیجنا مقتضائے حکمت ہے، تو محال ہے کہ بعثت نہ ہو۔ وجوبِ اصلح کے معنی پر غور کریں جو ہم نے پہلے بیان کیا تو اس کا معنی یہی ہوا الخ۔ اور انھوں نے جو پہلے بیان کیا وہ یہی لزوم نقص اور عدم قدرت ہے۔ پھر فرمایا: اور عمدۃ النسفی کا قول کہ بعثت حیز امکان بلکہ حیز وجوب میں ہے اسی کی تصریح ہے، لیکن ان کی مراد (وجوب سے) ظاہری معنی نہیں، کیوں کہ حق یہ ہے کہ رسولوں کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا لطف وکرم اور فضل وعطا ہے۔ الخ

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں: اللہ تعالیٰ کا اس (تعذیب مطیع) سے بالاتر ہونے کا حکم لگانا اِس وجہ سے کہ وہ قبیح ہے، اور پھر اُس پر قدرت بھی ماننا اس کا عقلاً کوئی معنی نہیں، کیوں کہ اگر وہ نقص ہے تو محال ہوا، ورنہ عقل کہاں سے حکم لگائے گی کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، اس کو سمجھو اور ثابت قدم رہو کہ یہاں لغزش ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کے کلام کے ساتھ بہت سارے معتزلہ کا کلام بھی خلط ہو گیا جس کے سبب اوہام آ گئے۔ اور اللہ سلامتی کی راہ دکھانے والا ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

ھذا کلام المسایرۃ وعنھا لخص المصنف قدس سرہ أقول: وھو مخالف لتصریح نفسہ فیھا فی الاصل التاسع من الرکن الثالث فی ارسال الرسل بما نصہ: وقد قالت المعتزلۃ بوجوب

البعثة لما عرف من اصلهم في وجوب الاصلح، وقول جمع من متكلمي الحنفية من ما رواء النهر أن ارسالهم من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه اهـ.

والذي قدم من معناه هو لزوم النقص وعدم القدرة ثم قال: وقوله في عمدة النسفي انها في حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به لكنه أراد به خلاف ظاهره اذ الحق أن ارسالهم لطف من الله تعالىٰ ورحمة ومحض فضل وجود الخ

أقول : ولا معنى للحكم عقلاً بتعاليه تعالىٰ عن شيء لكونه قبيحاً مع القدرة عليه، فانه ان كان نقصاً كان محالاً، والا فمن أين للعقل الحكم عليه بأنه يتعالىٰ عنه، فافهم وتثبت فانه من مزال الاقدام وقد خالط كلامَ الحنفية الكرام كلامُ كثير من المعتزلة اللئام، فأوجب كثيراً اثارة الأوهام، والله الهادي الى سبيل السلام.

(المعتمد المستند صفحة ۸۰، ۸۱)

کیا مجرم کو پوری سزا ملے گی؟

اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر چہ بلاتوبہ مرجائے قابل عفو ہے، اور عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محض اپنی رحمت سے یا شافعین کی شفاعت کے طفیل ان میں سے بعض کو معاف فرمائے گا، اگرچہ بعض کو عذاب بھی فرمائے گا۔ علامہ فضل رسول بدایونی فرماتے ہیں:

وان من عذبه منهم لايخلد في النار، بل لابد أن يخرج منها بشفاعة الشافعين أو باستيعاب العذاب على مقدار معصيته ويكون مآله الجنة. (المعتقد صفحة ۸٦)

ترجمہ: اور بعض گناہ کبیرہ کے مرتکبین جن پر اللہ کا عذاب ہوگا وہ بھی جہنم میں

ہمیشہ نہ رہیں گے، بلکہ شفاعت کرنے والوں کی شفاعت سے یا اپنے جرم کی قدر پوری سزا پا کر جہنم سے ضرور رہائی پائیں گے، اور ان کا بھی ٹھکانہ جنت ہوگا۔

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ "**أو باستيعاب العذاب**" کے متعلق فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں: بلکہ ان شاء اللہ تعالیٰ استیعابِ عذاب یعنی جرم کی پوری سزا یقیناً نہ ہوگی، کریم کبھی پوری سزا نہیں دیتا، دیکھو اس کے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اخلاق کریمانہ کہ جب ان کے بارے میں ان کا رب فرماتا ہے کہ کچھ کی پہچان کرائی اور کچھ کو درگذر کیا، تو اکرم الاکرمین جل جلالہ کے متعلق تمہارا کیا اندازہ ہے؟ حالانکہ صحیح حدیثوں میں ہے کہ مومنین (جہنم سے) نکالے جائیں گے تو شفیع کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفاعت سے نکالے جائیں گے، پھر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے لا الٰہ الا اللہ کہنے والے ہر شخص کو نکالے گا، وہی لوگ "عتقاء اللہ" یعنی اللہ عز وجل کے آزاد کردہ کہے جائیں گے، جیسا کہ حدیث کی متعدد کتابوں میں حضرت انس بن مالک اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی گئی۔ لہٰذا اگر سارے گناہوں کی سزا دے تو آزاد کرنا کب ہوا؟ وہ تو چھوڑنا ہوا، دیکھو، قیدی اپنا وقت پورا کر لینے کے بعد نکالا جائے تو "**أطلق**" کہا جاتا ہے یعنی چھوڑ دیا گیا، "**أعتق**" یعنی آزاد کیا گیا نہیں کہا جاتا، اور اللہ تعالیٰ تو اکرم الاکرمین ہے، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول: بل لا استيعاب أصلاً ان شاء الله تعالىٰ، وما استقصى كريم قط، ألاترى الى خلق نبيه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم اذ يقول عنه ربه عرَّف بعضه وأعرض عن بعض، فما ظنك بأكرم الأكرمين جل جلاله، وقد صحت الاحاديث أن المومنين يخرجون، فيخرجون بشفاعة الشفيع الكريم صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، ثم يخرج الله برحمته كل من قال لا اله الا الله، واولئك يسمُّون عتقاء الله عزوجل كما عند أحمد والنسائي والدارمي

وابن خزيمة وسعيد بن منصور عن أنس، وعند أحمد وابني حبان ومنيع والبغوي في الجنديات وسعيد عن جابر رضي الله تعالىٰ عنهما فان استقصى فمتى أعتق، انما أطلق، ألا ترى أن الأسير اذا أتم ميقاته فأخرج فانما يقال أطلق، لا أعتق، والله تعالىٰ أكرم الأكرمين، والحمد لله رب العلمين.

(المعتمد المستند صفحة ۸۶، ۸۷)

معاصی بغیر توبہ کے بھی قابل معافی ہیں

معتزلہ کہتے ہیں کہ جیسے کفر قابل معافی نہیں اسی طرح گناہِ کبیرہ بھی قابل معافی نہیں، جب تک کہ بندہ توبہ نہ کرے، اہل سنت کے نزدیک صرف کفر ہے جو قابل معافی نہیں، اس سے نچلے سارے گناہ قابلِ معافی ہیں، اس پر ارشادِ ربانی صریح دلیل ہے، ارشاد ہے: **اِنَّ اللّٰہَ لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ.** (ترجمہ: بے شک اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ شرک کو معاف نہیں کرے گا اور اس سے نیچے کے جسے چاہے معاف فرمادے گا) اس آیت کریمہ نے صاف ارشاد فرمایا کہ کفر وشرک کے سوا معصیت جس کے لیے چاہے معاف کرے۔ معتزلہ نے اس آیت کریمہ کو ''تائب'' پر محمول کیا ہے، حالانکہ ان کا یہ حمل باطل ہے، کیوں کہ توبہ سے تو کفر بھی معاف ہوجاتا ہے، تو اس سے نچلے گناہ تو بدرجہ اولیٰ معاف ہوں گے، حالانکہ یہ آیت کریمہ تو کفر اور غیر کفر میں فرق کے لیے لائی گئی ہے۔ (ملخصاً المعتقد المنتقد صفحہ ۸۷)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

گویا یہ ارشاد کفر اور غیر کفر کے درمیان اس فرق کی طرف اشارہ ہے کہ گناہوں سے ''توبۃ الیاس'' مقبول ہے' کفر سے نہیں، یا اس طرح کہ (کافر کی نسبت) گنہگار توبہ کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ حق بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کا سیاق' اور کفر سے نچلے گناہوں کی معافی کو مشیت الٰہی کے حوالے کرنا مذہبِ اہل سنت کی حقانیت اور مذہب معتزلہ کے بطلان کی کھلی دلیل ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول: كأنه يشير الى حصول التفرقة بقبول توبة اليأس من المعاصي دون الكافر، أو بأن العاصي أقرب للتوبة، والحق أن سياق الآية واحالة عفو ما دون الكفر على محض المشية ناطق قطعاً بمذهب أهل السنة وبطلان زعم المعتزلة. (المعتمد المستند صفحة ۸۷)

توحید، وحدت اور اتحاد کا فرق:

اعلیٰ حضرت اپنے مکتوبات میں بھی عقیدۂ توحید کے متعلق جا بجا ہدایات فرماتے ہیں، چنانچہ ایک مکتوب (بنام جناب نور احمد صاحب فریدی بھاولپور) میں توحید، وحدت اور اتحاد کے متعلق فرماتے ہیں:

تین چیزیں ہیں: توحید، وحدت، اتحاد۔ توحید مدار ایمان ہے، اور اس میں شک کفر۔ اور وحدتِ وجود حق ہے، قرآن عظیم و احادیث و ارشاداتِ اکابرین سے ثابت، اور اس کے قائلوں کو کافر کہنا خود تبلیغ خبیث کلمۂ کفر ہے۔ رہا اتحاد، وہ بے شک زندقہ و الحاد، اور اس کا قائل ضرور کافر۔

اتحاد یہ کہ یہ خدا وہ بھی خدا سب خدا۔ ع:

گر فرق مراتب نکند زندیق ست

حاش للہ، الٰہ الٰہ (ہے) اور عبد عبد (ہے)، ہرگز نہ عبد الٰہ ہوسکتا ہے نہ الٰہ عبد۔

اور وحدتِ وجود یہ کہ وجود واحد، موجود واحد، باقی سب ظلال و عکوس ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: **كل شيء هالك الا وجهه،** صحیح بخاری و مسلم و سنن ابن ماجہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل.** سب میں زیادہ سچی بات جو کسی شاعر نے کہی لبید کی بات ہے کہ سن لو، اللہ عزوجل کے سوا ہر چیز اپنی ذات میں محض بے حقیقت ہے۔ کتب

کثیرہ مفصلہ اصابہ میں نیز مسند میں ہے: سواد بن قارب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کی: **فاشهد أن الله لا شيء غيره ، وانک مامون علی کل غائب** ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ موجود نہیں۔ اور حضور تمیع غیوب پر امین ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انکار نہ فرمایا۔

وحدۃ الوجود کے ماننے والے تین فرقے:

آگے فرماتے ہیں:

اقول: یہاں فرقے تین ہیں:

ایک: خشک اہل ظاہر کہ حق وحقیقت سے بے نصیب محض ہیں، یہ وجود کو اللہ ومخلوق میں مشترک سمجھتے ہیں۔

دوم: اہل حق وحقیقت کہ بمعنی مذکور قائل وحدت وجود ہیں۔

سوم: اہل زندقہ وضلالت کہ الٰہ اور مخلوق میں فرق کے منکر، اور ہر شخص وشے کی الوہیت کے مقر ہیں۔ ان کے خیال واقوال اس تقریبی مثال سے روشن ہوں گے۔

ایک بادشاہِ اعلیٰ جاہ آئینہ خانے میں جلوہ فرما ہے، جس میں تمام مختلف اقسام واوصاف کے آئینے نصب ہیں، آئینوں کا تجربہ کرنے والا جانتا ہے کہ اس میں ایک ہی شے کا عکس کس قدر مختلف طور پر متجلی ہوتا ہے، بعض میں صورت صاف نظر آتی ہے بعض میں دھندلی، کسی میں سیدھی کسی میں الٹی، ایک میں بڑی ایک میں چھوٹی، بعض میں پتلی بعض میں چوڑی، کسی میں خوشنما کسی میں بھونڈی، یہ اختلاف ان کی قابلیت کا ہوتا ہے، ورنہ وہ صورت جس کا ان میں عکس ہے خود واحد ہے۔ ان میں جو حالتیں پیدا ہوئیں متجلی ان سے منزہ ہے۔ ان کے الٹے بھونڈے دھندلے ہونے سے اس میں کوئی قصور نہیں آتا، وللہ المثل الاعلیٰ۔ اب اس آئینہ خانے کو دیکھنے والے تین قسم ہوئے۔ اول نا سمجھ بچے، انھوں نے گمان کیا کہ جس طرح بادشاہ موجود ہے یہ سب عکس بھی موجود ہیں، کہ یہ بھی تو ہمیں ایسے ہی نظر آ رہے ہیں جیسا وہ، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے تابع ہیں، جب وہ اٹھتا ہے یہ سب کھڑے ہوجاتے ہیں، وہ چلتا ہے یہ سب چلنے لگتے ہیں، وہ بیٹھ

جاتا ہے یہ سب بیٹھ جاتے ہیں، تو ہیں یہ بھی اور وہ بھی، مگر وہ حاکم ہے یہ محکوم، وہ اپنی نادانی سے نہ سمجھا کہ وہاں تو بادشاہ ہی بادشاہ ہے، یہ سب اس کے عکس ہیں۔ اگر اس سے حجاب ہو جائے تو یہ سب صفحۂ ہستی سے معدوم محض ہو جائیں گے، ہو کیا جائیں گے، اب بھی تو حقیقی وجود سے کوئی حصہ ان میں نہیں، حقیقتاً بادشاہ ہی موجود ہے، باقی سب پرتو کی نمود ہے۔

دوم: اہل نظر و عقل کامل: وہ اس حقیقت کو پہنچے اور اعتقاد لائے کہ بیشک وجود ایک بادشاہ کے لیے ہے، وجود ایک وہی ہے، یہ سب ظل و عکس ہیں، کہ اپنی صفات میں اصلاً وجود نہیں رکھتے۔ اس تجلی سے قطع نظر کر کے دیکھو کہ پھر ان میں کچھ رہتا ہے؟ حاشا، عدم محض کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ اپنی ذات میں معدوم و فانی ہیں، اور بادشاہ موجود، یہ اس نمودِ وجود میں اسی کے محتاج ہیں، اور وہ سب سے غنی، یہ ناقص ہیں وہ تام، یہ ایک ذرہ کے بھی مالک نہیں، اور وہ سلطنت کا مالک، یہ کوئی کمال نہیں رکھتے، حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، کلام سب سے خالی ہیں، اور وہ سب کا جامع، تو یہ اس کا عین کیوں کر ہو سکتے ہیں۔ لاجرم یہ نہیں کہ یہ سب وہی ہیں، بلکہ وہ ہے، اور یہ صرف اس تجلی کی نمود، یہی حق و حقیقت ہے، اور یہی وحدۃ الوجود۔

سوم: عقل کے اندھے سمجھ کے اوندھے، اور ناسمجھ بچوں سے بھی گئے گزرے۔ انھوں نے دیکھا کہ جو صورت بادشاہ کی ہے وہی ان کی، جو حرکت وہ کرتا ہے یہ سب بھی، تاج جیسا اس کے سر پر ہے بعینہ ان کے سروں پر بھی، انھوں نے عقل و دانش کو پیٹھ دے کر بکنا شروع کیا کہ یہ سب بادشاہ ہیں اور اپنی سفاہت سے وہ تمام عیوب و نقائص جو نقصانِ قوابل کے باعث ان میں تھے، خود بادشاہ کو ان کا مورد کر دیا، کہ جب یہ وہی ہیں تو ناقص عاجز محتاج الٹے بھونڈے بدنما دھندلے کا جو عین ہے قطعاً انھیں ذمائم سے متصف ہے، **تعالی اللّٰہ عما یقول الظّٰلمون علواً کبیراً**۔ انسان اپنا عکس ڈالنے میں آئینے کا محتاج ہے، اور وجودِ حقیقی احتیاج سے پاک۔ وہاں جسے آئینہ کہیے وہ خود بھی ایک ظل ہے، پھر آئینہ میں انسان کی صرف سطح مقابل کا عکس پڑتا ہے، جس میں انسان کی صفات مثل کلام و سمع و بصر و علم و ارادہ و حیات و قدرت سے اصلاً نام کو بھی کچھ نہیں آتا، لیکن وجودِ حقیقی عز جلالہ کی تجلی نے اپنے بہت ظلال پر نفس ہستی کے سوا ان

صفات کا بھی پرتو ڈالا، یہ وجوہ اور بھی ان بچوں کی نافہمی اور ان اندھوں کی گمراہی کی باعث ہوئیں، اور جن کو ہدایتِ حق ہوئی وہ سمجھ لیے کہ:

یک چراغ ست دریں خانہ کہ از پرتو آں　　ہر کجامی نگری انجمنے ساختہ اند

انھوں نے ان صفات اور خود وجود کی دو قسمیں کیں، حقیقی ذاتی کہ متجلی کے لیے خاص ہے، اور ظلی عطائی کہ ظلال کے لیے ہے۔ اور حاشا یہ تقسیم اشتراکِ معنی نہیں، بلکہ محض موافقت فی اللفظ، یہ ہے حق وحقیقت وعین معرفت، **وللہ الحمد، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنتهدي لو لأن هدانا الله لقد جائت رسل ربنا بالحق صلى الله تعالىٰ عليهم وعلى سيدهم وبارك وسلم۔**

(خطوط رضا مطبوعہ قادری کتاب گھر صفحہ ۴۶ تا ۴۸)

وحدۃ الوجود کی تشریح:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے ملفوظات میں وحدۃ الوجود کی تشریح فرمائی ہے جسے حضور مفتی اعظم ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی یادداشت سے ترتیب دیا ہے، اس میں وحدۃ الوجود کے متعلق جو کچھ ارشادات ہیں وہ درج ذیل ہیں:

عرض: وحدۃ الوجود کے کیا معنی ہیں؟

ارشاد: وجود ہستی بالذات واجب تعالیٰ کے لیے ہے، اس کے سوا جتنی موجودات ہیں سب اسی کی ظل پرتو ہیں، تو حقیقۃً وجود ایک ہی ٹھہرا۔

عرض: اس کا سمجھنا تو کچھ دشوار نہیں، پھر یہ مسئلہ اس قدر کیوں مشکل مشہور ہے؟

ارشاد: اس میں غور وتامل یا موجب حیرت ہے یا باعث ضلالت، اگر اس کی تھوڑی بھی تفصیل کروں تو کچھ سمجھ میں نہ آئے گا، بلکہ اوہام کثیرہ پیدا ہو جائیں گے۔ (اس کے بعد کچھ مثالیں بیان فرمائیں، ان میں سے ایک یاد رہی) مثلاً روشنی بالذات آفتاب وچراغ میں ہے، زمین ومکان اپنی ذات میں بے نور ہیں مگر بالعرض آفتاب کی وجہ سے تمام دنیا منور اور چراغ سے سارا گھر روشن ہوتا ہے، ان کی روشنی انھیں کی روشنی ہے، ان کی روشنی ان سے اٹھائی جائے وہ

ابھی تاریک محض رہ جائیں۔

عرض: یہ کیوں کر ہوتا ہے کہ ہر جگہ صاحب مرتبہ کو اللہ ہی اللہ نظر آتا ہے؟

ارشاد: اس کی مثال یوں سمجھیے کے جو شخص آئینہ خانہ میں جائے ہر طرح اپنے آپ ہی کو دیکھے گا، اس لیے کہ یہی اصل ہے، اور جتنی صورتیں ہیں سب اسی کے ظل ہیں، مگر یہ صورتیں ان کی صفاتِ ذات کے ساتھ متصف نہ ہوں گی، مثلاً سننے والی، دیکھنے والی، وغیرہ وغیرہ نہ ہوں گی، اس لیے کہ یہ صورتیں صرف اس کی سطح ظاہری کی ظل ہیں، ذات کی نہیں، اور سمع وبصر ذات کی صفتیں ہیں، سطح ظاہر کی نہیں، لہٰذا جو اثر ذات کا ہے وہ ان ظلال میں پیدا نہ ہوگا، بخلاف حضرت انسان، کہ یہ ظل ذاتِ باری تعالیٰ ہے، لہٰذا اظلالِ صفات سے بھی حسب استعداد بہرہ ور ہے۔

مولف: (حضور مفتی اعظم ہند) حضور! یہ اب بھی سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ ہر جگہ خدا کیوں کر دیکھتے ہیں؟ اگر ان ظلال وعکوس کو کہا جائے تو یہ اتحاد ہے وحدت نہیں۔ اور اتحاد کھلا الحاد وزندقہ ہے۔ اور اگر یہ ظلال عکوس کو نہیں دیکھتے، بلکہ انھیں عدم محض میں سلاتے ہیں، ایک اللہ کا جلوہ نظر آتا ہے تو یہ خود بھی ایک ظل ہیں، یہ بھی معدوم ہوئے تو نہ ناظر رہا نہ نظر، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے کیا معنیٰ؟ وہ اس سے پاک ہے کہ کسی کی نظر اسے احاطہ کرے، وہ سب کو محیط ہے، نہ کہ محاط، یہ میرا ایمان ہے کہ قیامت میں ان شاء اللہ تعالیٰ دیدار الٰہی سے ہم مسلمان فیض یاب ہوں گے، مگر یہ نہیں سمجھ سکتا کہ رویت کیوں کر ممکن ہے، جب کہ احاطہ ناممکن، اگر یہ کہا جائے کہ منظور کو نظر کا محیط ہو جانا کچھ ضرور نہیں مثلاً فلک ہے کہ اس کا ایک حصہ انسان کی نظر میں سما سکتا ہے جہاں تک اس کی نظر پہنچتی ہے تو یہ تقریر وہاں جاری نہیں، کہ وہ تجزی سے پاک ہے، میں اپنا مافی الضمیر اچھی طور پر ظاہر نہ کر سکا، مگر یہ جانتا ہوں کہ حضور میرے ان ٹوٹے پھوٹے الفاظ سے میرا مطلب خیال فرمالیں گے۔

ارشاد: ظلال وعکوس مرأتِ ملاحظہ ہیں، مرأت کا مرئی سے متحد ہونا کیا ضرور، علم بالوجہ میں وجہ مرأتِ ملاحظہ ہوتی ہے حالانکہ ذوالوجہ سے متحد نہیں، بلاشبہ آئینہ میں جو اپنی صورت دیکھتے

ہو کیا اس میں کوئی صورت ہے؟ نہیں، بلکہ شعاعِ بصری آئینہ پر پڑ کر واپس آتی ہے، اور اس رجوع میں اپنے آپ کو دیکھتی ہے، لہٰذا دہنی جانب بائیں اور بائیں دہنی معلوم ہوتی ہے۔ تو آئینہ تمہارا عین نہیں، مگر دکھایا اس نے تمہیں کو، ظلال اپنی ذات میں معدوم ہیں، کہ کسی کی ذات مقتضی وجود نہیں۔ "**کل شیء ھالک الا وجھه**" مگر وجودِ عطائی سے ضرور موجود ہیں۔ اسلام کا پہلا عقیدہ ہے کہ "**حقائق الاشیاء ثابتة**" نظر سے ساقط ہونا واقع سے عدم نہیں، کہ نہ ناظر رہے نہ نظر، فی الواقع اس مشاہدہ میں خود اپنی ذات بھی ان کی نگاہ میں نہیں ہوتی۔ اہل سنت کا ایمان ہے کہ قیامت و جنت میں مسلمانوں کو دیدارِ الٰہی بے کیف و بے جہت و بے محاذات ہوگا۔ **قال اللہ تعالیٰ: وُجُوْهٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** "۔ کچھ منھ تر و تازہ ہوں گے، اپنے رب کو دیکھتے ہوئے۔ کفار کے حق میں فرماتا ہے: "**کَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ**"۔ بے شک وہ اس دن اپنے رب سے حجاب میں رہیں گے۔ کافروں پر عذاب بیان فرمایا گیا ہے، تو ضرور مسلمان اس سے محفوظ ہیں، بصر احاطہ مرئی نہیں چاہتی، آیت کریمہ "**لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِكُ الْاَبْصَارَ**" کا یہی مفاد ہے کہ وہ ابصار اور جملہ اشیا کا محیط ہے، اسے بصر اور کوئی شے محیط نہیں، فلک وغیرہ کی مثالیں اس کے بیان کو ہیں کہ بصر کو احاطہ لازم نہیں، نہ یہ کہ وہاں بھی عدم احاطہ معاذ اللہ اسی طرح کا ہے، وہاں بمعنی عدم ادراک حقیقت وکنہ ہے، رہا یہ کہ "رویت کیوں کر" یہ کیف سے سوال ہے، وہ اور اس کی رویت کیف سے پاک ہے، پھر "کیوں کر" کو کیا دخل۔

عرض: ذات باری تعالیٰ کے پرتو تو صرف حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مدارج النبوۃ جلد ثانی کے خاتمہ میں فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام مظہرِ صفاتِ الٰہیہ ہیں، اور عامہ مخلوق مظہرِ اسمائے الٰہیہ ہے، "وسید کل مظہرِ ذاتِ حق ست، وظہورِ حق دروے بالذات ست"۔ تو تمام مخلوق ظلالِ ذات کس طرح ہوگی؟

ارشاد: اسماء مظہرِ صفات ہیں، اور صفاتِ مظہرِ ذات، اور مظہر کا مظہر مظہر ہے تو سب خلق مظہرِ ذات ہے، اگرچہ بواسطہ یا بوسائط، شیخ کا کلام مظہرِ ذات بلا واسطہ میں ہے، وہ نہیں مگر حضور

مظہرِ اوّل صلی اللہ علیہ وسلم، ان کے لفظ دیکھیے کہ حضورِ حق دروَے بالذات ست۔

(الملفوظ اول صفحہ ۸۰ تا ۸۲ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)

وحدۃ الوجود کی تعلیم کی مشکلات:

وحدۃ الوجود کی تعلیم کے متعلق فتاویٰ رضویہ میں ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

وحدۃ الوجود حقائق ودقائق جس طرح صوفیہ صادقہ مانتے ہیں (نہ وہ جسے متصوفہ زنادقہ جانتے ہیں) ضرور حق وحقیقت ہے، مگر اس میں اکثر ذوق ہے، کہ اُن مقامات عالیہ پر پہنچنے کے بعد اس کی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس کا تعلق زبانی تعلیم وتعلم سے نہیں۔ اور بہت وہ ہے جسے عوام تو عوام آج کل کے مولوی کہلانے والے بھی نہیں سمجھ سکتے، اور خود اکثر یہ جو پیر ومشائخ بنتے ہیں طوطے کی طرح چند لفظ یاد کرلینے کے سوا معانی کی ہوا سے بھی مس نہیں رکھتے، پھر کون سکھائے گا اور کون سیکھے گا، ہاں یہ ضرور ہوگا کہ ایک تو ان بتانے والوں کی کج فہمی کہ مطلب کچھ ہے اور سمجھے کچھ، دوسرے ان معانی کے لیے الفاظ کی نایابی، کہ وہ اکثر حال ہے، نہ قال، تیسرے طرہ کہ ان صاحبوں کی کج مج بیانی، کہ جس قدر حق وحقیقت کے دونوں پہلو سنبھالے ہوئے بیان میں لاسکتے تھے یہ بتانے والے حضرات اتنے پر بھی قدرت نہیں رکھتے، اور اگر قدرت ہو تو حفظ دین وایمان کی کسے پروا۔ چوتھے ان سب سے بڑھ کر جن جاہلوں کو یہ حقائق ودقائق سکھائے جائیں گے انھیں ابھی سیدھے سادھے احکام سمجھنے کے لالے ہیں، ان متشابہات کو کون سمجھے گا۔ غرض اس کا اثر ضرور ان کا بگڑنا، فتنے میں پڑنا، زندیق، مرتد یا ادنیٰ درجہ گمراہ بد دین ہو جانا ہوگا، وبس۔ حدیث شریف میں ہے: "**ما انت محدث قوماً حدیثاً لاتبلغه عقولهم الا کان علی بعضهم فتنة**"۔ یعنی جب تو کسی قوم کے آگے وہ بات بیان کرے گا جس تک اُن کی عقلیں نہ پہنچیں تو ضرور وہ ان میں کسی پر فتنہ ہوگی۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ عام آدمی کا کسی بدکاری میں مبتلا ہونے سے زیادہ مہلک ہے کہ وہ بلا تحقیق علم الٰہی کے متعلق کلام کرے کہ کہیں کفر میں جا پڑے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۴/ ۱۵۸، ۱۵۹)

باب سوم
رویتِ باری تعالیٰ

رویت باری تعالیٰ کا بیان

رویتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ اہل سنت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے، اہل سنت کے نزدیک دنیا اور آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار عقلاً ونقلاً جائز ہے، بلکہ دار آخرت میں واقع ہے، شرحِ عقائد میں دیدار الٰہی کے عقلی جواز پر تفصیلی استدلال موجود ہے، پھر اسی میں ہے:

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المومنين اللّٰه تعالىٰ في دار الآخرة۔

یعنی دیدارِ الٰہی نقلاً واجب ہے، اور دلیل سمعی وارد ہے کہ مومنین کو دارِ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔

دنیا میں کسی کے لیے واقع ہوا یا نہیں؟ اس میں اہل سنت کا اختلاف ہے، صاحب کنز فرماتے ہیں کہ دنیا میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیدار الٰہی کی سعادت حاصل ہوئی، یہی مذہب حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور جمہور اہل سنت کا ہے، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس سے اختلاف ہے۔ فقہائے محدثین اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہی قول ہے، اور کچھ اکابر اس سلسلے میں توقف فرماتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیدارِ الٰہی دل کی نگاہوں سے ہوا۔ علامہ فضل رسول بدایونی نے معتقد میں اس مقام پر امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک قول کے مطابق توقف کرنے والوں میں شمار کیا ہے، (المعتقد ص ۵۷)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

صحیح یہ ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے دیدارِ الٰہی کے وقوع کے قائل تھے، ان سے ایک بار پوچھا گیا تو فرمایا: دیکھا ہے دیکھا ہے دیکھا ہے، حتی کہ ان کا سانس ٹوٹ گیا، ہاں امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجمع عام میں

اسے بیان نہ کرتے تھے، تاکہ عام لوگ جہت اور لوازم جسمیت کے اوہام میں نہ پڑ جائیں۔
(المستند المعتمد مترجماً صفحہ ۵۷)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدارِ الٰہی کی سعادت حاصل ہوئی یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، جمہور اہل سنت کا جواب نفی میں ہے۔ باقی کسی کے متعلق دیدارِ الٰہی کے بارے میں کوئی روایت وارد نہ ہوئی۔ عارفین اولیائے کرام کو دیدارِ الٰہی حاصل ہوا یا نہیں؟ ایک قول ہے کہ نہیں، اور یہی حدیث کے موافق ہے، کہ ارشاد ہے: **انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا**'' یہی جمہور علما و اولیا کا مذہب ہے۔ اور جس رویت کا ذکر کلام اولیا میں ملتا ہے اس سے مراد رویت قلبی ہے، نہ کہ رویت بصری۔ (ملخصاً المعتقد المنتقد ۵۶ تا ۵۸)

شب معراج حضور اقدس علیہ السلام کو دیدارِ الٰہی ہوا یا نہیں:

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شب معراج دیدارِ الٰہی کی سعادت حاصل کی یا نہیں، اس موضوع پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ایک رسالہ ہے، جس کا نام ہے ''منبہ المنیۃ بوصول الحبیب الی العرش والرویۃ'' جس میں آپ نے مرفوع احادیث، آثار صحابہ اور اخبار تابعین و ائمہ دین سے استدلال کرتے ہوئے رویت الٰہی ثابت کی ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مشہور ہے: **قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رأیت ربي عزوجل** (اخرجہ احمد) اور ترمذی شریف ابواب التفسیر کی تخریج میں انھیں سے مروی، فرماتے ہیں: ''**أما نحن بنو هاشم فنقول ان محمداً رأى ربه مرتين**'' ہم بنو ہاشم قائل ہیں کہ بیشک محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دو بار دیکھا۔

بیہقی شریف میں ہے: ''**أتعجبون أن تكون الخلة لابراهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد صلى الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم**'' کیا ابراہیم علیہ السلام کے لیے خلت اور موسیٰ علیہ السلام کے لیے کلام اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے دیدار ہونے میں تمھیں تعجب ہے؟

مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قسم کھا کر کہتے تھے کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا ہے۔اس کے علاوہ متعدد روایات اور اقوال اکابر امت کے حوالے سے اپنے مدعا کو ثابت کیا ہے۔(ملخصاً فتاویٰ رضویہ ۳۰/۴۳۷ تا ۴۴۳)

اس سلسلے میں مشہور ہے کہ حضرت عائشہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس سے شدت سے انکار فرماتی تھی، ان کا یہ قول **"من قال ان محمداً رأی ربّه فقد أعظم الفرية"** کتب حدیث میں موجود ہے، جس کی بنا پر کچھ حضرات اس طرف بھی گئے ہیں، اگر چہ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان کے قول اور اس کی توجیہ سے کوئی تعرض نہیں کیا، مگر دیگر مقامات پر حضرت ام المومنین کے اس قول کا محمل بیان کیا ہے۔اس رسالے کے اختتام پر اس روایت کا ذکر اسی اختلاف کی طرف اشارہ ہے:

> **الراجح عند اكثر العلماء أنه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه ليلة المعراج** (زرقانی علی المواہب ۶/۱۱۶)۔
>
> یعنی جمہور علما کے نزدیک راجح یہی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شب معراج اپنے رب کو اپنے سر کی آنکھوں سے دیکھا۔(فتاویٰ رضویہ ۳۰/۴۴۳)

دنیا میں عام لوگوں کے لیے دیدار الٰہی کے عدم وقوع کا سبب کیا ہے، اور آخرت میں مسلمانوں کو دیدار الٰہی کیوں کر ہوگا، اس کی طرف اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے نہایت مختصر کلمات میں اشارہ کر دیا ہے، چنانچہ رسالہ "کشف حقائق واسرارِ دقائق" میں فرماتے ہیں:

> ظاہر یہ ہے کہ آنکھیں فانی ہیں اور فانی باقی کو نہیں دیکھ سکتا۔لہٰذا دنیا میں دیدارِ الٰہی سوا حضرتِ سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کسی مقرب نبی کو بھی نصیب نہ ہوا، ہاں چشم روح باقی ہے، ہم ابھی ذکر کر آئے کہ روح کے لیے......تو اولیا نظرِ دل سے اُس جمال جہاں آرا کا مشاہدہ کرتے ہیں اور روزِ حشر وہ آنکھیں ملیں گی جنھیں پھر کبھی موت فنا نہیں، تو اس دن چشم جسم سے بھی مسلمان دیدارِ الٰہی تبارک وتعالیٰ سے مشرف ہوں گے۔**اللّٰهم ارْزُقْنا**، آمین۔
>
> (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۶۰۲)

باب چہارم
قضاو قدر کا بیان

تقدیر کا بیان

تقدیر اور قضائے الٰہی کو حق ماننا ضروریاتِ اہل سنت سے ہے، اس کی حقیقت کی معرفت انسان کے بس میں نہیں، کہ یہ اسرارِ الٰہی سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق غور وفکر اور بحث ومباحثہ سے منع فرمادیا گیا، اور اس پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا۔

تقدیر کے متعلق اعلیٰ حضرت کا ایک رسالہ ''ثلج الصدر لایمان القدر'' ہے۔ اس میں فرماتے ہیں:

''اللہ عزوجل نے بندے بنائے' جوارح عطا فرمائے، انھیں کام میں لانے کا طریقہ الہام کیا، اور ان کے ارادے کا تابع بنادیا، پھر اسے عقل سے ممتاز فرمایا کہ نفع وضرر پہچان سکے، پھر جن باتوں کو عقل سمجھ نہ سکے' ان کے لیے انبیا بھیج کر' کتابیں اتار کر چھوٹی چھوٹی باتوں کا حسن وقبح بتادیا، اس کے باوجود کسی معدوم کو لباسِ وجود پہنادینا اسی کا کام ہے، یہ نہ اُس نے کسی کے اختیار میں دیا، نہ کوئی اس کا اختیار پاسکتا تھا۔ ہاں اس نے عادات جاری فرمائیں کہ بندہ جس امر کا قصد کرے مولا تعالیٰ اسے اپنے ارادے سے پیدا فرمادے۔ مثلاً اُس نے ہاتھ دیے، ان میں قوت رکھی، تلوار بنائی اور اس میں دھار اور دھار میں کاٹ رکھی، زید نے اسی تلوار کو اٹھانے کا قصد کیا اور اس سے ولید کے جسم پر ضرب پہنچانے کا ارادہ کیا، وہ خدا کے حکم سے جھکی اور ولید کے جسم پر لگی، تو زید سے جو کچھ ہوا سب خلق خدا و بارادۂ خدا تھا، زید کا اتنا کام رہا کہ اس نے قتل ولید کا ارادہ کیا، اور اس طرف اپنے جوارح کو پھیرا، اب ولید اگر مستحق قتل ہے تو زید پر کچھ الزام نہیں، اور قتل ناحق ہے تو یقیناً زید پر الزام ہے کہ مخالف شرع شے کا عزم کیا اور اُس طرف جوارح کو پھیرا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے غضب کا حکم بتایا تھا۔

غرض فعلِ انسان اپنے ارادہ سے نہیں ہوتا، بلکہ انسان کے ارادہ پر اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔ پھر اس سے بازپرس کیوں ہوتی ہے؟ ہاں! بازپرس کی وجہ وہی ہے کہ اچھا برا بتادیا تھا،

اور اعضا و جوارح قابو میں دے دیے تھے، دیکھنے کو آنکھ اور سمجھنے کو عقل دیدی تھی، یہی ہاتھ اچھے کام کی طرف بڑھاتا تو اللہ تعالیٰ موجبِ نفع کی تخلیق کر دیتا، مگر اس نے ایسا نہ کیا، وہ غنی بے نیاز ہے وہاں تو عادت جاری ہے کہ یہ قصد کرے وہ پیدا کر دے، ہر شخص سمجھتا ہے کہ مجھ میں اور پتھر میں فرق ہے۔ مولیٰ عزوجل قادر تھا اور ہے کہ بے کسی نبی و کتاب کے تمام جہاں کو ایک آن میں ہدایت فرمادے، مگر اُس نے دنیا کو عالم اسباب بنایا ہے، اور ہر نعمت میں اپنی حکمتِ بالغہ رکھی ہے۔ خیال وہاں تک نہیں پہنچ سکتا تو اپنی عقل کو قاصر جانے، کسی بات کو حق جاننے کے لیے اُس کی حقیقت جاننی لازم نہیں، عالم میں ہزاروں ایسے عجائب ہیں کہ فلاسفہ خاک چھان مر گئے اور ان کی حقیقت نہ معلوم ہوئی، مگر اس سے ان کا انکار نہیں ہوسکتا، پیدا کرنا عدم سے وجود میں لانا خاص اُسی کا کام ہے۔

بس یہی عقیدۂ اہل سنت ہے کہ انسان پتھر کی طرح مجبور محض ہے نہ خود مختار۔ بلکہ ان دونوں کے بیچ میں ایک حالت ہے جس کی کنہ (حقیقت) رازِ خدا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان دونوں الجھنوں کو دو فقروں میں صاف فرما دیا، ایک شخص نے پوچھا: کیا معاصی بھی بے ارادۂ الٰہیہ نہیں ہوتے؟ فرمایا: تو کیا کوئی زبردستی اس کی معصیت کرلے گا؟ **أفيعصى قهراً** ؟ اس نے کہا کہ اس جواب سے گویا حضرت مولیٰ علی رضی اللہ عنہ نے میرے منھ میں پتھر رکھ دیا کہ آگے کچھ کہتے ہی نہ بنی، **فكأنما ألقمني حجراً**۔ دوسری بات کہ جزا و سزا کیوں ہے؟ اس کا جواب سیدنا مولیٰ علی رضی اللہ عنہ نے دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اس نے جو چاہا کیا، جو چاہے گا کرے، بناتے وقت تجھ سے مشورہ نہ لیا تھا، بھیجتے وقت بھی نہ لے گا، تمام عالم اس کی ملک ہے اور مالک سے دربارۂ ملک سوال نہیں ہوسکتا"۔ (ملتقطاً ملخصاً رسالہ ثلج الصدر فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۲۸۸ تا ۳۰۲)

تقدیر مبرم و معلق کا بیان

علامہ فضل رسول بدایونی المعتقد میں لکھتے ہیں:

"تقدیر کی چار قسمیں ہیں: پہلی تقدیر، علم الٰہی میں، جو بدلتی نہیں، دوسری لوح محفوظ

میں، اس کا بدلنا ممکن ہے، تیسری رحم مادر میں' جو فرشتہ بندے کا رزق و عمر ونصیبہ لکھتا ہے، اور چوتھی مقدر امور کا اپنے مقامات اور اوقات تک پہنچانا، یہ وہ ہے جس کو اللہ اپنے کرم سے جس سے چاہتا ہے پھیر دیتا ہے۔ اور قضا دو قسم ہے: مبرم، معلق، مبرم نہیں بدلتی، معلق کی تبدیلی ممکن ہے، قضائے معلق ہی ہے جس کے متعلق حضرت غوث پاک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں وہ ہوں جو قضا کو بدل دیتا ہے۔ اور حدیث پاک میں ہے کہ دعا قضا کو ٹال دیتی ہے، ہاں قضائے مبرم کے بدلنے کا دعویٰ باطل ہے''۔ (ملخصاً المعتقد المنتقد صفحہ ۵۴)

تقدیر مبرم و معلق کے متعلق امام احمد رضا کی تحقیق:

قضائے مبرم کے متعلق علامہ بدایونی نے جو کچھ فرمایا اس پر اعلیٰ حضرت نے حاشیہ لگایا اور قضائے مبرم اور معلق کی وہ تشریح فرمائی جو خاص اعلیٰ حضرت کے ہی افادات سے ہے۔ اولاً دو حدیثیں تخریج کیں، جن میں قضائے مبرم کی تبدیلی کا ذکر ہے۔ اول میں ہے: **أكثر من الدعاء فانّ الدعاء يردُّ القضاء المبرم** ۔ اس کے بعد اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

احکام الٰہیہ تشریعیہ دو طرح ہیں، (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ اول حکم کی مثال عام احکام ہیں جو کسی وقت سے مقید نہیں۔ ثانی کی مثال آیت کریمہ: **فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا** ۔ (نساء ۱۵) تو جب اللہ تعالیٰ نے زنا کی سزا نازل فرمائی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے مجھ سے لو، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راہ بتادی ہے۔

رہا مطلق عن الوقت تو وہ موبد ہے یا مقید ہے یہ اللہ کے علم میں ہے، اور جو علم الٰہی میں مقید ہے اسی پر نسخ وارد ہوتا ہے تو لگتا ہے کہ حکم بدل گیا، کیوں کہ مطلق بظاہر ابدی ہوتا ہے، اسی وجہ سے بعض کو یہ لگتا ہے کہ نسخ رفعِ حکم کا نام ہے، حالانکہ نسخ ہمارے نزدیک بیانِ انتہائے مدت کا نام ہے۔

بالکل یہی حال احکام تکوینیہ کا ہے، کچھ صراحۃً ''مقید بالوقت'' ہیں جیسے ملک الموت کو حکم

ہو کہ فلاں کی روح فلاں وقت قبض کرلو مگر یہ کہ فلاں دعا کردے، اور کچھ ''مطلق عن الوقت'' یا تو علم الٰہی میں نافذ ہے، یہی حقیقۃً مبرم ہے، یا دعا سے پھیری جانے والی ہے، اور یہ ''معلق شبیہ بالمبرم'' ہے، یہ لوگوں کی نظر میں تو مبرم ہوگی کہ وقت کا اشارہ نہیں دیا گیا، لیکن حقیقۃً معلق ہوگی، تو جس حدیث شریف میں قضائے مبرم کی تبدیلی کی بات وارد ہوئی اس سے مراد یہی ''مبرم'' ہے جو اصل میں ''معلق شبیہ بالمبرم'' ہے۔ رہی ''قضائے مبرم حقیقی'' تو اسے کوئی رد کرنے والا اور ٹالنے والا نہیں، ورنہ جہل لازم آئے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

وتحقيق المقام على ما ألهمني الملك العلام أن الأحكام التشريعية كما تأتي على وجهين: (۱) مطلق عن التقييد كعامتها و(۲) مقيد به كقوله تعالىٰ: فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفّٰهنَّ الموتُ أو يجعل الله لهنَّ سبيلاً. فلما نزل حد الزنا قال صلى الله تعالىٰ عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الحديث رواه مسلم، وغيره عن عبادة رضي الله تعالىٰ عنه، والمطلق يكون في علم الله تعالىٰ مؤبداً أو مقيداً، وهذا الاخير هو الذي يأتيه النسخ فيظن أن الحكم تبدل لأن المطلق يكون ظاهره التأبيد حتى سبق الى بعض الخواطر أن النسخ رفع الحكم، وانما هو بيان مدته عندنا، وعند المحققين. كذلك الأحكام التكوينية سواء بسواء، فمقيد صراحةً كأن يقال لملك الموت عليه الصلاة والسلام: اقبض روح فلان في الوقت الفلاني الا أن يدعو فلان، ومطلق نافذ في علم الله تعالىٰ وهو المبرم حقيقة. ومصروف بدعاء مثلا، وهو المعلق الشبيه بالمبرم. فيكون مبرماً في ظن الخلق لعدم الاشارة الى التقييد، معلقاً في الواقع، فالمراد في

الحديث الشريف هو هذا، أما المبرم الحقيقي فلا رادّ لقضائه ولا معقب لحكمه، والا لزم الجهل تعالیٰ الله عن ذلک علواً كبيراً، فاحفظ هذا فلعلک لاتجده الا منا، وبالله التوفيق. (المعتمد المستند صفحہ ۵۴، ۵۵)

تدبیر کا بیان:

اعلیٰ حضرت کا ایک رسالہ "**التحبير بباب التدبير**" ہے، جس میں آپ نے تقدیر کے ساتھ تدبیر کی تشریح وتوجیہ فرمائی۔ سوال یہ ہے کہ جب سب کچھ تقدیر الٰہی سے ہے تو پھر تدبیر کس لیے؟ جس کے جواب میں فرماتے ہیں:

بیشک عالم میں جو کچھ ہوتا ہے سب کچھ اللہ جل جلالہ کی تقدیر سے ہے، **مگر تدبیر معطل** نہیں۔ دنیا عالم اسباب ہے، رب نے مسببات کو اسباب سے ربط دیا اور سنت الٰہیہ جاری ہوئی کہ سبب کے بعد مسبب پیدا ہو۔ تو جس طرح تقدیر کو بھول کر تدبیر پر پھولنا کفار کی خصلت ہے، اسی طرح تدبیر کو محض عبث وفضول بتانا گمراہ یا مجنون کا کام ہے۔ جس سے سیکڑوں آیات واحادیث سے اعراض اور انبیا وصحابہ وائمہ واولیا سب پر طعن آتا ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے تدبیر کی توضیح میں پانچ آیات اور چالیس حدیثیں ذکر کی ہیں۔ (ملخصاً رسالہ التحبیر فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۳۰۳ تا ۳۲۶)

باب پنجم
کفر و تکفیر کی بحث

کفر و تکفیر کی بحث

تمام ضروریات دین کو ماننا ایمان ہے اور ان میں سے کسی ایک کا انکار کفر ہے، یہی حکم انکار وتکذیب کی علامتوں کا بھی ہے، جن میں توہین واستہزا واستخفاف داخل ہیں۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنی تصنیفات میں کفر وتکفیر سے متعلق ضروری تشریحات فرمادی ہیں۔

کفر لزومی و کفر التزامی کا فرق

سبحان السبوح کے خاتمہ میں ارشاد فرمایا:

انکار دو طرح سے ہوتا ہے لزومی والتزامی۔ التزامی یہ کہ ضروریاتِ دین سے کسی شئ کا تصریحاً خلاف کرے، یہ قطعاً اجماعاً کفر ہے، اگر چہ نامِ کفر سے چڑے، اور کمالِ اسلام کا دعویٰ کرے، کفر التزامی کا معنی یہ ہے کہ جو انکار اس سے صادر ہوا یا جس بات کا اس نے دعویٰ کیا وہ بعینہ کفر اور مخالف ضروریات دین ہو، جیسے نیچری درج ذیل باتوں کا انکار کرتے ہیں جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر ہیں، مثلاً وجودِ ملک وجن وشیطان وآسمان ونار وجنت ومعجزاتِ انبیا علیہم الصلاۃ والسلام۔

لزومی یہ کہ جو بات اس نے کہی عین کفر تو نہیں، مگر منجر بکفر ہوتی ہے، یعنی مآلِ سخن ولازمِ حکم کو ترتیبِ مقدمات وتتمیم تقریبات کرتے چلیے تو انجام کار اس سے کسی ''ضروریٔ دین'' کا انکار لازم آئے، جیسے روافض کا خلافتِ حقہ راشدہ حضرت صدیق اکبر وحضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہما سے انکار کرنا، تضلیلِ جمیع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف موڈی، اور وہ قطعاً کفر۔ اس قسم کے کفر (کفر لزومی) میں علمائے اہل سنت مختلف ہو گئے، جنھوں نے مآلِ مقال ولازمِ سخن کی طرف نظر کی حکم کفر فرمایا، اور تحقیق یہ ہے کہ کفر نہیں، بدعت وبدمذہبی وضلالت وگمراہی ہے۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۳۱،۴۳۲)

کفر لزومی کا حکم

امکانِ کذب کا قول کرنے والوں کے متعلق فرمایا:

بالجملہ آفتابِ روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ ایک مذہبِ علمائے دین پر یہ امام ومقتدی سب کے سب نہ ایک دو کفر بلکہ صد ہا کفر سراپا کفر میں ڈوبے ہوئے ہیں، معاذ اللہ، اسی قدر ان کے خسار و بوار (ہلاکت) کو کیا کم ہے، اگر چہ ائمہ محققین وعلمائے محتاطین انھیں کافر نہ کہیں، اور یہی صواب ہے۔ جب ائمہ دین ان کے کفر میں مختلف ہوگئے تو اپنا بھلا چاہیں، جلد از سر نو کلمہ اسلام پڑھیں اور اپنے مذہب نامہذب کی تکذیبِ صریح اور اس کے رد و تقبیح کی صاف تصریح کریں، ورنہ بطورِ عادت' کلمہ شہادت کافی نہیں، کہ یہ تو وہ اب بھی پڑھتے ہیں، اور اسے اپنے مذہب کا رد نہیں سمجھتے۔ اور جس طرح اس مذہبِ خبیث کا اعلان کیا ہے ویسے ہی توبہ ورجوع کا صاف اعلان کریں، کہ توبہ نہاں کی نہاں اور عیاں کی عیاں۔ اس کے بعد اپنی عورتوں سے تجدید نکاح کریں کہ کفر خلافی کا حکم یہی ہے۔ لہٰذا یہ حضرات اپنے مذہبِ مردود سے باز آئیں اور علانیہ توبہ کریں تو تمہارے دینی بھائی ہیں، ورنہ اہل سنت پر لازم ہے کہ ان سے الگ ہوجائیں، ان کے پیچھے ہرگز نماز نہ پڑھیں، اگر نادانستہ پڑھ لی ہو اعادہ کریں۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۴۵، ۴۴۶)

تکفیر کے اصول

مقامع الحدید کے آخر میں ''تنبیہ النبیہ'' کے عنوان سے تکفیر کے متعلق چند اصول ذکر فرمائے۔ (فتاویٰ رضویہ جلد ۲۷ صفحہ ۱۷۵) جس کا خلاصہ یہ ہے:

''زید کے اقوال تین طرح کے ہیں۔

(۱) کچھ ایسے اقوال ہیں جن کے متعلق علما کی رائے مختلف ہوگئی، کہ اس پر کفر وارد نہیں ہوتا لیکن لازم آتا ہے، یہی (کفر لزومی) وہ ہے کہ جس کے متعلق کفر کی نفی اور اثبات دونوں قول وارد ہیں، جس نے اس کو موجبِ کلام (کلام کے مآل) سے الزام دیا اس نے کافر قرار دیا، اور جس نے موجبِ کلام سے الزام نہ دیا اس نے تکفیر نہیں کی، جیسا کہ قاضی عیاض کی شفا اور اس کی شرح نسیم الریاض میں ہے کہ جب ان کو مآل کلام سے آگاہ کیا جائے تو بولتے ہیں کہ ہم اس قول کا انکار کرتے ہیں جس کا تم ہمیں الزام دیتے ہو اور ہم بھی اس کو کفر جانتے ہیں، بلکہ ہم نے اپنے

قول کی بنیاد جس پر رکھی اس اعتبار سے اس کا مآل وہ نہیں جو تم کہتے ہو، اسی وجہ سے اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف ہوا، اور محققین کے نزدیک درست یہ ہے کہ ان کی تکفیر نہ کی جائے۔ بلکہ سختی اور بائیکاٹ کی سزا دی جائے تاکہ وہ اپنی بدعت سے رجوع کریں جیسا کہ عہد صحابہ سے یہی طریقہ رہا کہ ایسے لوگوں کو نہ قبرستان میں دفن ہونے سے محروم کیا، نہ میراث سے، لیکن قطع تعلق اور دیگر حسب حال سزائیں دی گئیں۔

(۲) کچھ ایسے اقوال ہیں جن کے کفر ہونے میں شک نہیں، لیکن اثنائے کلام کوئی ایسا قرینہ پایا گیا جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے، اس وجہ سے قائل پر ظاہری حکم کفر لگانے میں کشمکش واقع ہو جاتی ہے، ان دونوں صورتوں میں محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی۔ دوسری صورت میں تو اس لیے کہ جس نے کلمہ شہادت پڑھ لیا اس کا اسلام یقیناً ثابت ہے، اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ پہلی صورت میں اس لیے کہ تکفیر بہت بڑی بات ہے، کوئی محتاط فی الدین اس کی جسارت نہیں کرے گا مگر اسی وقت جب اس کے دلائل آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائیں۔ یہاں تک کہ اگر ایک مسئلہ میں ایک جہت اسلام کی اور ننانوے جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ اسی ایک جہت کی طرف جائے، کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا، اگرچہ قائل کو یہ عدم تکفیر فائدہ نہ دے گی اگر اس نے کسی جہتِ کفر کا ارادہ کیا ہو۔

(۳) زید کے کچھ اقوال ایسے ہیں جن میں (ان کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں اور اسے) کوئی عذر نہیں، ان میں اس نے صراحۃً ضروریات دین کا مقابلہ کیا اور دین کا پٹکا اپنے گلے سے نکال دیا، اور ایسا بلا جبر و اکراہ کیا تو ارادہ قلبی بھی فائدہ نہ دے گا۔

جب فقیر اس مقام پر پہنچا تو اسے کلمہ اسلام کی عظمت کا لحاظ دامن گیر ہوا۔ لہٰذا تکفیر کو امر عظیم سمجھتے ہوئے یہ اندیشہ ہوا کہ ہوسکتا ہے یہاں کوئی دقیقہ ہو جس کی طرف میرا ذہن نہ پہنچا، یا مجھے اس کا علم نہ ہو، تو میں نے اپنے رب سے استخارہ کیا اور بھرپور جد و جہد کے ساتھ کتابوں کی مراجعت کی، پھر بھی کوئی ایسی بات نہ ملی جس سے تکفیر سے بچنے کی راہ ملتی، بلکہ جس قدر تتبع کرتا جاتا تکفیر کے ہی موید اقوال ملتے جاتے، حنفی شافعی مالکی اور حنبلی علمائے کرام کی کتب دیکھی سب

بیک زبان تکفیر کا ہی قول کرتے ملے، تو مجھے یقین ہو گیا کہ اس سے چھٹکارا نہیں۔ مگر ایک ضعیف روایت جامع اصغر میں ملی کہ ارادۂ قلبی معتبر ہے، مگر مصنف نے اسے پیش کر کے اس کا بھرپور رد کیا، لیکن میں پھر بھی فکر مند ہوا کہ اگر چہ یہ اختلاف یہاں کمزور ہے مگر تکفیر سے بچنے کے لیے کافی ہے، لہٰذا میں نے مزید غور وفکر کیا تو مولیٰ تعالیٰ نے مجھ پر کھول دیا کہ تکفیر پر ہی اجماع ہے، اختلاف تو (عنداللہ) کفر میں ہے۔ اور شک نہیں کہ جس نے بخوشی جان بوجھ کر ہوش وحواس کے ساتھ کلمہ کفر بکا تو وہ ہمارے نزدیک یقیناً کافر ہے۔ ہم اس پر مرتد ہونے کا حکم لگائیں گے، اس کی بیوی حرام ہو جائے گی، اور اس کی میراث منقطع کر دیں گے۔ رہا یہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے سبب عنداللہ بھی کافر ہو جائے گا یا نہیں؟ تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں، جب تک دلی ارادہ نہ پایا جائے، کیونکہ تصدیق تو دل کا کام ہے، لیکن جمہور علمائے کرام کے نزدیک وہ عنداللہ بھی کافر ہو جائے گا اگر چہ ارادۂ قلبی نہ پایا جائے، کیوں کہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہوا جو یقیناً کفر ہے، اس جیسی بات وہی کرتا ہے جس کے دل سے اللہ تعالیٰ ایمان سلب کر لیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ، قُلْ اَبِاللّٰهِ وَاٰيٰتِهٖ وَرَسُولِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ، لَاتَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ** ۔ اور یہی صحیح وراجح ہے''۔

(ملخصاً مترجماً فتاویٰ رضویہ جلد ۲۷ صفحہ ۱۷۵ تا ۱۸۳)

تکفیر کلامی پر شبہات کا ازالہ

المعتمد المستند کی اشاعت ۱۳۲۰ھ میں ہوئی، جس میں اعلیٰ حضرت نے چار علمائے دیوبند کی تکفیر کلامی کی، لوگوں کی طرف سے اس فتوی کی تصدیق اور مہروں کا تقاضا تھا لہٰذا اعلیٰ حضرت نے اسی فتویٰ کو علمائے حرمین طیبین پر پیش کیا تا کہ ان سے اس کی تصدیقات لے لی جائیں، چنانچہ حرمین شریفین کے ۲۶ علمائے کرام نے اس پر شاندار تقریظات درج کیں، جو حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین کے نام سے ۱۳۲۴ھ میں عربی زبان میں شائع ہوئی، پھر اس کو ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اردو زبان میں ترجمہ کر کے ''مبین احکام وتصدیقات اعلام'' کے نام سے ۱۳۲۵ھ میں شائع کیا، اس کا شائع ہونا تھا کہ مخالفین میں ہلچل مچ گئی، بجائے اس کے کہ

معاندین توبہ کرتے اور رجوع لاتے شور وشغب پر اتر آئے، اعلیٰ حضرت پر تحریف لفظی و تحریف معنوی کے الزامات لگائے، اور اصول تکفیر کے متعلق مختلف شکوک وشبہات پھیلانے لگے، چنانچہ اعلیٰ حضرت نے ۱۳۲۶ھ میں ''تمہید قرآن بآیات فرقان'' تصنیف فرمائی، جس میں سنی عوام کو قرآنی آیات کا حوالہ دے دے کر خطاب کیا، اور ربانی فرمان کی روشنی میں تعظیم رسول اور محبت رسول کا واسطہ دے کر ان گستاخوں سے علاحدگی اختیار کرنے پر ابھارا، پھر تکفیر کے متعلق معاندین کے تمام اشکالات کے شافی جوابات ارشاد کیے، ہم انھیں جوابات میں سے چند اس مقام پر پیش کرتے ہیں۔

من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ کا مفہوم

ان کا پہلا مکر یہ ہے کہ حدیث میں ہے: ''**من قال لا الٰه الا الله دخل الجنة**'' جس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ لیا جنت میں جائے گا۔ پھر کسی قول یا فعل کی وجہ سے کافر کیسے ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب تو اسی آیت کریمہ میں دیا کہ: **أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**۔ کہ کیا لوگ اس گھمنڈ میں ہیں کہ بس ادعائے اسلام پر چھوڑ دیے جائیں گے اور امتحان نہ ہوگا؟ اسلام اگر صرف کلمہ گوئی کا نام تھا تو وہ بے شک حاصل تھی پھر ان کا گھمنڈ کیوں غلط تھا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**۔ تو ''**من قال لا الٰه الا الله دخل الجنة**'' کا یہ مطلب گھڑنا صراحۃً قرآن عظیم کا رد کرنا ہے۔ ہاں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کلمہ پڑھتا ہوا اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو ہم اسے مسلمان جانیں گے جب تک اس سے کوئی کلمہ کوئی حرکت کوئی فعل منافی اسلام نہ صادر ہو۔ بعدِ صدور منافی ہرگز کلمہ گوئی کام نہ دے گی۔

اہل قبلہ کی عدم تکفیر کی تحقیق

مکر دوم: امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے کہ ''**لانکفر أحدا من أهل القبلة**''۔ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہیں کہتے۔ اور حدیث میں ہے کہ جو ہماری سی نماز پڑھے اور ہمارے قبلے کو منہ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے وہ مسلمان ہے۔

اس مکر میں ان لوگوں نے ''کلمہ گوئی'' سے عدول کر کے ''قبلہ روئی'' کا نام ایمان رکھ دیا، اگر چہ اللہ عزوجل کو جھوٹا کہے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کا گالیاں دے کسی طرح ایمان نہیں ٹلتا۔

اولاً: اس کا جواب قرآن ہی نے دیا: **لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ.** (سورہ بقرہ ۱۷۷) دیکھو صاف فرمایا کہ ضروریاتِ دین پر ایمان لانا ہی اصل کار ہے، بغیر اس کے نماز میں قبلہ کو منہ کرنا کوئی چیز نہیں۔

ثانیاً: اس مذہب کو امام اعظم کا مذہب بتانا صریح افترا ہے۔ امام اعظم تو فقہ اکبر میں فرماتے ہیں: **من قال بان کلام الله تعالیٰ مخلوق فهو کافر بالله العظیم.** جو شخص کلام اللہ کو مخلوق کہے اس نے عظمت والے خدا کے ساتھ کفر کیا۔ یعنی ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا اجماع واتفاق ہے کہ قرآن عظیم کو مخلوق کہنے والا کافر ہے۔ کیا معتزلہ وکرامیہ وروافض کہ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں اس قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے؟

ثالثاً: اصل بات یہ ہے کہ اصطلاح ائمہ میں اہل قبلہ وہ ہے کہ تمام ضروریات دین پر ایمان رکھتا ہو، ان میں سے ایک بات کا بھی منکر ہو تو قطعاً اجماعاً کافر ومرتد ہے، ایسا کہ جو اسے کافر نہ کہے خود کافر ہے۔ شفا شریف میں ہے: **أجمع المسلمون أن شاتمه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کافر ومن شک في عذابه و کفره کفر.**

شرح فقہ اکبر میں ہے: ''**في المواقف لایکفر أهل القبلة الا فیما فیه انکار ما علم مجیئه بالضرورة او المجمع علیه کاستحلال المحرمات.**

رابعاً: یہ مسئلہ بدیہی ہے، کیا جو شخص پانچ وقت قبلہ کی طرف نماز پڑھتا اور ایک وقت مہادیو کو سجدہ کر لیتا ہو کسی عاقل کے نزدیک مسلمان ہو سکتا ہے۔

''ننانوے احتمالات کفر اور ایک پہلوئے اسلام'' کی توضیح:

مکر سوم: فقہ میں لکھا ہے کہ جس میں ننانوے باتیں کفر کی ہوں اور ایک بات اسلام کی تو

اس کو کافر نہ کہنا چاہیے۔

اولاً: یہ **مکر** سب سے بدتر اور ضعیف، کہ جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص دن میں ایک بار اذان دے یا دو رکعت نماز پڑھ لے اور ننانوے بار بت پوجے وہ مسلمان ہے، کہ ننانوے باتیں کفر کی ہیں تو ایک بات اسلام کی بھی ہے۔ کوئی عاقل اسے مسلمان نہیں کہہ سکتا؟۔

ثانیاً: اس کے اعتبار سے تو ''دہریہ'' جو خدا کا ہی منکر ہے اس کے سوا تمام کافر، مشرک، مجوس، ہنود، نصاریٰ و یہود سب کفار مسلمان ٹھہرے جاتے ہیں، کہ اور باتوں کے منکر سہی وجود خدا کے تو قائل ہیں۔ ایک یہی بات سب سے بڑھ کر اسلام کی بات بلکہ تمام اسلامی باتوں کی اصل ہے۔ اور فلاسفہ و آریہ تو بزعم خود توحید کے بھی قائل ہیں اور یہود و نصاریٰ تو بہت سی کتابوں اور ہزاروں نبیوں اور قیامت وحشر وحساب وثواب وعذاب بکثرت اسلامی باتوں کے قائل ہیں۔

ثالثاً: اس کے رد میں قرآن عظیم کی وہ آیتیں کافی ہیں جن میں کلمہ گوئی ونماز خوانی کے باوجود صرف ایک ایک بات پر حکم تکفیر فرما دیا، فرمایا: **كَفَرُوْا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ**۔ کہیں فرمایا: **لَاتَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ**.

رابعاً: اس مکر کا جواب قرآن عظیم دیتا ہے: **اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ** الی آخر الآیۃ۔ یعنی قرآن عظیم کی کسی ایک بات کے نہ ماننے سے کافر ہو جاتا ہے۔

خامساً: اصل بات یہ ہے کہ فقہائے کرام نے یہ نہیں فرمایا کہ جس شخص میں ننانوے باتیں کفر کی اور ایک اسلام کی ہو وہ مسلمان ہے۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ جس مسلمان سے کوئی لفظ ایسا صادر ہو جس میں سو پہلو نکل سکیں ان میں ننانوے پہلو کفر کی طرف جاتے ہوں اور ایک پہلو اسلام کی طرف، تو جب تک ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے خاص کوئی پہلو کفر کا مراد رکھا ہو ہم اسے کافر نہ کہیں گے، کہ آخر ایک پہلو اسلام کا بھی تو ہے، کیا معلوم شاید اس نے یہی پہلو مراد رکھا ہو، اور اگر واقع میں اسکی مراد کوئی پہلوئے کفر ہے تو ہماری تاویل اس کو فائدہ نہ دے گی وہ عند اللہ

کافر ہی رہے گا۔

مکر چہارم: (اپنی کفریہ عبارتوں سے) انکار یعنی جس نے ان کی کتابیں نہیں دیکھیں اس کے سامنے صاف مکر جاتے ہیں کہ ان لوگوں نے یہ کلمات کہیں نہ کہے۔ اور اگر صاف عبارت دکھادیں تو اگر ذی علم ہے تو ناک منھ بنا کر چل دیے، اور بیچارہ بے علم ہوا تو اس سے کہہ دیا ان عبارتوں کا یہ مطلب نہیں، اور آخر ہے کیا یہ در بطن قائل، اس کے جواب کے لیے وہی آیت کریمہ کافی ہے: **يَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوْا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوْا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ.**

تکفیر کے متعلق اعلیٰ حضرت کا مذہب اور احتیاط:

مکر پنجم: جب ان حضرات کو کچھ بن نہیں پڑتی اور اللہ توفیق نہیں دیتا کہ توبہ کریں تو یہ چال چلتے ہیں کہ لوگوں میں مشہور کریں کہ علمائے اہل سنت کے فتویٰ تکفیر کا کیا اعتبار! یہ لوگ ذرا ذرا سی بات پر کافر کہہ دیتے ہیں، اسمٰعیل دہلوی کو کافر کہہ دیا، مولوی اسحٰق صاحب کو کافر کہہ دیا، مولوی عبدالحی صاحب کو کہہ دیا، پھر اور بیحیائی بڑھی تو اتنا اور ملایا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب کو کہہ دیا، شاہ ولی اللہ کو کہہ دیا، حاجی امداداللہ کو کہہ دیا۔ اس مکر کا فیصلہ کچھ دشوار نہیں کہ ان سے ثبوت مانگو، کہہ دیا کہہ دیا کہتے ہو کچھ ثبوت بھی رکھتے ہو کس کتاب کس فتوے کس رسالے میں کہہ دیا، ثبوت رکھتے ہو تو کس دن کے لیے اٹھا رکھا ہے دکھاؤ، اور نہیں دکھا سکتے۔

اسمٰعیل دہلوی کے کلام میں بکثرت کلمات کفریہ ثابت کیے اور شائع فرمائے۔ اس کے باوجود اولاً: سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح پہلی بار ۱۳۰۹ میں چھپی جس میں دہلوی مذکور اس کے پیروکاروں پر ۷۵ وجہوں سے لزوم کفر ثابت کر کے صفحہ ۹۰ پر حکم اخیر یہی لکھا کہ علمائے محتاطین انھیں کافر نہ کہیں یہی صواب ہے۔

ثانیاً: الکوکبۃ الشہابیۃ فی کفریات ابی الوہابیۃ (۱۳۱۲ھ) خاص اسمٰعیل دہلوی اور اس کے متبعین ہی کے رد میں ہے اور پہلی بار ۱۳۱۶ میں تحفہ حنفیہ میں چھپا جس میں نصوص جلیلہ قرآن مجید واحادیث صحیحہ وتصریحات ائمہ سے اس پر ستر وجوہ بلکہ زائد سے لزوم کفر ثابت کیا اور بالآخر یہی لکھا کہ ہمارے نزدیک مقام احتیاط میں اکفار سے کف لسان ماخوذ ومختار ومناسب واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

ثالثاً: "**سل السیوف الهندیة علی کفریات بابا النجدیة**" ۱۳۱۶ میں چھپا، جس میں اسمٰعیل دہلوی اور اس کے متبعین پر بوجوہِ قاہرہ لزوم کفر کا ثبوت دے کر صفحہ ۲۱، ۲۲ پر لکھا:

یہ حکم فقہی متعلق بکلمات سفہی تھا، **مگر اللہ تعالیٰ کی بے شمار رحمتیں ہوں بیحد برکتیں** ہمارے علمائے کرام پر، کہ یہ کچھ دیکھتے، اس طائفہ کے پیر سے **ناروایات** پر سچے مسلمانوں کی نسبت حکم کفر وشرک سنتے ہیں، بایں ہمہ نہ شدتِ غضب دامنِ احتیاط ان کے ہاتھ سے چھڑاتی ہے، نہ قوتِ انتقام حرکت میں آتی ہے، وہ اب تک یہی تحقیق فرمارہے ہیں کہ لزوم والتزام میں فرق ہے، اقوال کا کلمہ کفر ہونا اور بات اور قائل کو کافر مان لینا اور بات، ہم احتیاط برتیں گے سکوت کریں گے **جب تک** ضعیف سا ضعیف احتمال ملے گا حکم کفر جاری کرتے ڈریں گے۔

رابعاً: رسالہ "**ازالة العار بحجر الکرائم عن کلاب النار**" پہلی بار ۱۳۱۷ھ میں چھپا، اس میں صفحہ ۱۰ پر لکھا:

ہم اس باب میں قول متکلمین اختیار کرتے ہیں اور ان میں جو کسی ضروری دین کا **منکر** نہیں نہ ضروری دین کے کسی **منکر** کو مسلمان کہتا ہے اسے کافر نہیں کہتے۔

خامساً: اسمٰعیل دہلوی کو بھی جانے دیجیے، یہی دشنامی لوگ جن کے کفر پر اب فتویٰ دیا ہے **جب تک** ان کی صریح دشناموں پر اطلاع نہ تھی مسئلہ امکان کذب کے **باعث** ان پر اٹھتر وجہ سے لزوم کفر ثابت کر کے سبحان السبوح میں بالآخر صفحہ ۸۰ پر یہی لکھا: حاش للہ حاش للہ ہزار بار حاش للہ میں ہرگز ان کی تکفیر پسند نہیں کرتا، ان مقتدیوں یعنی مدعیان **جدید** کو **ابھی تک** مسلمان ہی جانتا ہوں اگرچہ ان کی **بدعت** وضلالت میں شک نہیں۔ اور امام الطائفہ کے کفر پر بھی حکم نہیں کرتا کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اہل لا الٰہ الا اللہ کی تکفیر سے **منع** فرمایا ہے **جب تک** وجہِ کفر آفتاب سے زیادہ روشن نہ ہو جائے، اور حکم اسلام کے لیے اصلاً کوئی ضعیف سا ضعیف محمل بھی باقی نہ رہے، **فان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ**۔

(ملتقطاً تمہید ایمان از فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۳۵۰ تا ۳۵۴)

اسی میں آگے فرماتے ہیں:

ان دشنامیوں کی تکفیر تو اب چھ سال یعنی ۱۳۲۰ سے ہوئی جب سے المعتمد المستند چھپی، ان عبارات کو بغور نظر فرماؤ، یہ عبارتیں صاف شہادت دے رہی ہیں کہ ایسی عظیم احتیاط والے نے ہرگز ان دشنامیوں کو کافر نہ کہا جب تک یقینی قطعی واضح روشن جلی طور سے ان کا صریح کفر آفتاب سے زیادہ ظاہر نہ ہولیا، جس میں اصلاً اصلاً ہرگز ہرگز کوئی گنجائش کوئی تاویل نہ نکل سکی، کہ آخر یہ بندۂ خدا وہی تو ہے جو ان کے اکابر پر ستر ستر وجہ سے لزوم کفر کا ثبوت دے کر یہی کہتا ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اہل لا الٰہ الا اللہ کی تکفیر سے منع فرمایا ہے جب تک وجہ کفر آفتاب سے زیادہ روشن نہ ہوجائے۔ جو خود ان دشنامیوں کی نسبت (جب تک ان کی ان دشناموں پر اطلاع یقینی نہ ہوئی تھی) اٹھتر وجہ سے بحکم فقہائے کرام لزوم کفر کا ثبوت دے کر یہی لکھ چکا تھا کہ ہزار ہزار بار حاش للہ میں ہرگز ان کی تکفیر پسند نہیں کرتا، جب تک ان دشنام دہوں سے دشنام صادر نہ ہوئی، یا اللہ و رسول کی جناب میں ان کی دشنام نہ دیکھی سنی تھی اس وقت تک کلمہ گوئی کا پاس لازم تھا، غایتِ احتیاط سے کام لیا، حتی کہ فقہائے کرام کے حکم سے طرح طرح ان پر کفر لازم تھا مگر احتیاطاً ان کا ساتھ نہ دیا، اور متکلمین عظام کا مسلک اختیار کیا، جب صاف صریح انکارِ ضروریات دین و دشنام دہی رب العٰلمین وسید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین آنکھ سے دیکھی تو اب بے تکفیر چارہ نہ تھا، کہ اکابر ائمہ دین کی تصریحیں سن چکے کہ **من شک فی عذابہ وکفرہ فقد کفر**، جو ایسے کے معذب و کافر ہونے میں شک کرے وہ خود کافر ہے۔ اپنا اور اپنے دینی بھائیوں، عوام اہل اسلام کا ایمان بچانا ضرور تھا، لاجرم حکمِ کفر دیا اور شائع کیا، **وذٰلک جزاء الظّٰلمین**۔ (ملتقطاً فتاویٰ رضویہ جلد ۳۰ صفحہ ۳۵۵ تا ۳۵۷)

انکارِ خدا اور منکرینِ خدا

اس مسئلے میں ایک مستقل رسالہ باب العقائد والکلام تحریر فرمایا، جو فتاویٰ رضویہ قدیم کی پہلی جلد میں اور مترجم کی پندرہویں جلد میں موجود ہے، جس میں فرماتے ہیں:

یہ سمجھا جاتا ہے کہ کافروں کے صدہا فرقے اللہ تعالیٰ کو جانتے اور مانتے ہیں۔ فلاسفہ تو اس

کی توحید پر دلائل بھی قائم کرتے ہیں۔ یہود ونصاری توراۃ وانجیل کو اور مجوسی اپنے گمان میں ژندوستا کو اسی کا کلام مانتے ہیں، آریہ اسی کو مالک وخالق کل اعتقاد کرتے، ہنود بت پرست بھی کہتے ہیں کہ سارے جہان کا مالک اور سب خداؤں کا خدا ایک ہی ہے۔ عرب کے مشرک بھی کہا کرتے تھے کہ ہم بتوں کو اسی لیے پوجتے ہیں کہ وہ بت ہمیں اللہ سے قریب کر دیں گے۔ اور کلمہ گو فرقوں میں جو مرتد ہیں وہ تو نبی قرآن سب کو جانتے قرآن وحدیث سے سند لاتے نماز پڑھتے روزے رکھتے ہیں۔ جیسے قادیانی، نیچری، چکڑالوی، وہابی، رافضی، دیوبندی، غیر مقلد، پھر کیسے کہا جائے کہ یہ لوگ اللہ کو جانتے ہی نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاب وسلب باہم متناقض ہیں کبھی جمع نہیں ہوسکتے، کسی چیز کا وجود اس کے لوازم کے وجود کا بھی تقاضا کرتا ہے اور اس کے منافیات کا نافی ہوتا ہے، تو ظاہر ہوا کہ سلب شے کے تین طریقے ہیں:

(۱) خود اسی چیز کی نفی کر دی جائے جیسے کوئی کہے انسان ہے ہی نہیں۔

(۲) اس کے لوازم سے کسی شے کی نفی مثلاً کہے انسان تو ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو حیوان یا ناطق نہیں۔

(۳) اس کے منافیات سے کسی شے کا اثبات مثلاً کہے انسان حیوان صاہل کا نام ہے۔ ظاہر ہے آخری دونوں نے اگرچہ انسان کو موجود مانا مگر حقیقۃً انسان کو نہ جانا، وہ اپنے زعم باطل میں کسی ایسی چیز کو انسان سمجھے ہوئے ہے جو ہرگز انسان نہیں۔ تو یہ دونوں بھی پہلے کے برابر ہوئے جس نے سرے سے انسان کی ہی نفی کر دی تھی۔

مولیٰ عزوجل کی جمیع صفات کمال لازمِ ذات ہیں، اور تمام عیوب ونقائص اس پر محال بالذات ہیں۔ کفار میں ہرگز کوئی نہ ملے گا جو اس کی کسی صفت کمالیہ کا انکار نہ کرتا ہو یا اس کے لیے عیوب ونقائص ثابت نہ کرتا ہو، تو اگر دہریہ پہلی قسم کے منکر ہیں کہ وجود باری تعالیٰ سے ہی انکار کرتے ہیں، تو باقی تمام کفار دوسرے اور تیسرے قسم کے منکر ہیں۔

اتنی تمہید کے بعد اعلیٰ حضرت نے ان تمام کفار کے عقائد دربارۂ الوہیت کا ذکر فرما کر ثابت کیا کہ وہ کیسے اللہ تعالیٰ کے منکر ہیں۔

فلاسفہ کے جھوٹے خدا:

فلاسفہ ایسے کو **خدا** کہتے ہیں جو صرف عقلِ اول کا خالق ہے دوسری چیز بنا ہی نہیں سکتا، تمام جزئیات عالم سے جاہل ہے، اپنے افعال میں مختار نہیں۔ اجسام کو معدوم کر کے پھر نہیں بنا سکتا، لہٰذا حشر اجساد کے **منکر** ہیں، آسمان اس نے نہ بنائے، بلکہ عقلوں نے بنائے اور ایسے مضبوط بنائے کہ فلسفی **خدا** انھیں شق نہیں کر سکتا، لہٰذا قیامت کے **منکر** ہیں، کیا انھوں نے **خدا** کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

آریہ کے جھوٹے خدا

ایسے کو **ایشر** کہتے ہیں جس کے برابر، ہم عمر دو واجب الوجود اور ہیں، روح و مادہ۔ **ایشر** نہ ان کا خالق نہ ان کا مالک، اور ان پر ظالمانہ حکم چلا رہا ہے۔ ایسے کو جو ماں رکھتا ہے، ایسے کو جس کے ہزار سر ہیں ہزار پاؤں ہیں، جو زمین پر ہر جگہ ہے۔ ایسے کو جو ماں رکھتا ہے، اور وہ اس کی جان کی حفاظت کرتی ہے، ایسے کو جو بستر پر بیمار پڑا اور اپنی ماں کو دوا کے لیے پکار رہا ہے۔ ایسے کو جس سے زیادہ علم و عقل والے موجود ہیں۔ ایسے کو جو گونگا ہے اصلاً بول نہیں سکتا، بات تو یوں نہیں کرتا کہ **انسان** کی مشابہت نہ پیدا ہو، **مگر** وید اتارنے کے لیے رشیوں کو بینڈ باجے کی طرح بجاتا اور کٹھ پتلیوں کی مانند نچاتا ہو۔ ایسے کو جس نے نیوگ جیسی بے حیائی کو نجات کا ذریعہ بنایا ہے۔ ایسے کو جس کے ہزار سر ہیں، ہزار پاؤں ہیں۔ یہ ہیں آریہ اور ان کا ایشور، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون.**

مجوس کے جھوٹے خدا

ایسے کو **خدا** کہتے ہیں جس کے برابر کا دوسرا خالق شیطان ہے، کچھ کے **نزدیک** شیطان اس کی مخلوق نہیں بلکہ اسی کی طرح واجب الوجود ہے، اور جن کے **نزدیک** وہ بھی اسی سے پیدا ہوا وہ اور سخت اعجوبہ ہے، یزداں سے کوئی جزئی شر اس لیے نہ بن سکا کہ وہ خیر محض ہے، اس سے شر کیوں پیدا ہو، **مگر** اہرمن جو ہر شر کی جڑ ہے اس سے پیدا ہو گیا۔ ایسے کو جسے **ایک** دن فکر ہوئی کہ اگر کوئی میرا مخالف ہو تو کیسا ہو، اس خیال فاسد سے **ایک** دھواں اٹھا جو شیطان بنا اور اس نے قوت

پکڑی، جو لشکر جوڑ کر یزداں کے مقابل ہوا، مجوس کا یزداں اس کے مقابلہ کی تاب نہ لاکر جنت میں قلعہ بند ہوا، اہرمن تین ہزار برس تک جنت کا محاصرہ کیے رہا، یزداں اس کا کچھ نہ بگاڑ سکا، آخر فرشتوں نے بیچ بچاؤ کر کے تصفیہ کرادیا کہ سات ہزار برس دنیا میں شیطان سلطنت کرے پھر ملک یزداں کو دیدے، اور مجوس کے یزداں نے اسے مجبوراً قبول کیا۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

یہود کے جھوٹے خدا

یہود ایسے کو خدا کہتے ہیں جو زمین وآسمان بنا کر اتنا تھکا کہ عرش پر جا کر پاؤں پر پاؤں رکھ کر چت لیٹ گیا، جو اُن کے بعض کے نزدیک عزیر کا باپ ہے، ایسے کو جو حکم دے کر اس کا پابند ہو جاتا ہے، زمانہ و مصلحتیں کتنی ہی بدلیں اس کے بدلے دوسرا حکم نہیں بھیج سکتا، لہٰذا نسخ کے منکر ہیں۔ ایسے کو جس نے قوم نوح پر طوفان بھیجا پھر اس پر نادم ہوا اور رویا، جس نے یہودی کے لیے اس کی سگی بہن حلال کی اور توراۃ میں اس کی حرمت غلط لکھ دی۔ ایسے کو جس نے خلیل واسماعیل علیہما السلام کی دعا قبول کی اور ان سے کہا کہ میں نے اسماعیل واولادِ اسماعیل کو برکت دی تمام امتوں پر انھیں غالب کروں گا، اور اُن میں انھیں میں سے اپنا رسول اپنے کلام کے ساتھ بھیجوں گا، پھر کیا کچھ نہیں، بلکہ ان کا عکس کیا جیسا یہود بکتے ہیں۔ ایسے کو کہ نہ تورات اس کی کتاب، نہ موسیٰ سے اس کا کلام، یہ سارے کرشمے ایک فرشتے کے ہیں۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

نصاریٰ کے جھوٹے خدا

نصاری ایسے کو خدا کہتے ہیں جو مسیح کا باپ ہے، اور اس کے تمام بھائیوں اور شاگردوں بلکہ تمام عیسائیوں کا باپ ہے۔ ایسے کو جو اپنے اکلوتے کو سولی سے نہ بچا سکا، ایسے کو جس کا اکلوتا اپنی جان قربان کر کے اپنے باپ کے پاس پہنچا تو اس کی مظلومی کی یہ عزت کی کہ اسے دوزخ میں جھونک دیا اور دوسروں کے بدلے اسے تین دن جہنم میں بھونا، ایسے کو جو روٹی اور گوشت کھاتا ہے اور سفر سے آکر اپنے پاؤں دھلوا کر درخت کے نیچے آرام کرتا ہے۔ ایسے کو جو زندوں کا خدا

ہے، جو مر جاتے ہیں اس کی خدائی سے نکلتے جاتے ہیں، ایسے کو خدا ماتے ہیں جو یقیناً دغا باز ہے، پچھتاتا بھی ہے، تھکتا بھی ہے۔ ایسے کو جس کی شریعت محض باطل ہے، اُس سے راست بازی نہیں آتی، جو اس کی شریعت پر عمل کرے ملعون ہے، ایسے کو جو اتنا جاہل کہ نہایت سیدھا سا حساب نہ کر سکا، بیٹے کو باپ سے عمر میں بڑا بتا گیا، ایسے کو جو اتنا بھلکڑ کہ اپنے اکلوتے کے باپوں کی صحیح گنتی نہ گنا سکا، کہیں داود تک اس کے ستائیس باپ، کہیں پندرہ بڑھا کر بیالیس باپ، وغیرہ وغیرہ خرافات، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

نیچریوں کے جھوٹے خدا

نیچری ایسے کو خدا کہتے ہیں جو نیچر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا، جس نے جھوٹا دین اسلام بھیجا کہ اس میں باندی غلام حلال کیا، ایسے کو جس نے مدتوں اسلام میں اپنی خلاف مرضی باتیں ناپاک چیزیں اصلی ظلم ٹھیٹ ناانصافی روا رکھی۔

ایسے کو جس نے کہا تو یہ کہ روشن آیتیں بھیجتا ہوں جو تمھیں اندھیرے سے روشنی میں لائیں، اور کیا یہ کہ جو کہی کہہ مکرنی کہی، تمثیلی داستان، پہیلیاں، چیستاں، لفظ کچھ مراد کچھ، فرشتے آسمان جن شیطان، بہشت، دوزخ، حشر اجساد، معراج و معجزات سب باتیں بتائیں اور ایمانیات ٹھہرائیں اور من میں یہ کہ درحقیقت یہ کچھ نہیں، تو نابینا کی سی کہانیاں کہہ سنائیں، وغیرہ خرافاتِ معلونہ، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

چکڑالوی کے جھوٹے خدا

چکڑالوی ایسے کو خدا کہتا ہے جس کے رسول کی حیثیت ڈاکیے سے زیادہ نہیں، جس نے اپنے نبی کا اتباع کچھ نہ رکھا، ایسے کو جس نے کہا کہ میری کتاب ہر شے کا روشن بیان ہے، اور حالت یہ کہ نماز فرض کی اور یہ بھی نہ بتایا کہ کتنے وقت کی، اور کس وقت کتنی رکعتیں؟ پڑھنے کی ترکیب کیا ہے، اس کے ارکان کیا ہیں، مفسدات کیا ہیں، ایسے کو جس نے متواترات کی جڑ کاٹ دی، کہ سوا میری کتاب کے کچھ حجت نہیں، اپنی کتاب کیا وہ خود ہمارے ہاتھ میں دے گیا؟ یہ بھی تو ہم کو تواتر ہی سے ملی، جب تواتر حجت نہیں یہ بھی حجت نہیں، غرض ایمان اسلام سب برباد و ناکام وغیرہ وغیرہ خرافات، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما**

یصفون۔

قادیانی کے جھوٹے خدا

قادیانی ایسے کو خدا کہتا ہے جس نے چار سو جھوٹوں کو اپنا نبی بنایا، جس نے ایسے کو عظیم الشان رسول بنایا جس کی نبوت پر اصلاً دلیل نہیں، بلکہ اس کی نفی نبوت پر دلائل قائم، جو (معاذ اللہ) ولد الزنا تھا، ایسے کو جس نے ایک بڑھئی کے بیٹے کو محض جھوٹ کہہ دیا کہ ہم نے بن باپ کے بنایا، ایسے کو جس نے ایک بدچلن عیاش کو اپنا نبی کیا، ایسے کو جو اسے ایک بار دنیا میں لاکر دوبارہ لانے سے عاجز ہے۔ ایسے کو جس کی آیات بینات لہولعب ہیں، اتنی بے اصل کہ عام لوگ ویسے عجائب کر لیتے تھے۔ ایسے کو جس نے اپنا سب سے پیارا بروزی خاتم النبیین دوبارہ قادیان میں بھیجا، مگر اپنی جھوٹ فریب تمسخر کی چالوں سے اس کے ساتھ بھی نہ چوکا، اس سے کہہ دیا کہ تیری جورو کے اس حمل سے بیٹا ہوگا جو انبیا کا چاند ہوگا، بروزی بیچارہ اس کے دھوکے میں آکر اسے اشتہاروں میں چھاپ بیٹھا، اسے ملک بھر میں جھوٹا بننے کی ذلت ورسوائی دی اور پیٹ میں بٹی بنادی، بروزی بیچارے کو اپنی غلط فہمی کا اقرار چھاپنا پڑا، جس نے اپنے چہیتے بروزی کا جھوٹا کذاب ہونا خوب اچھالا، وغیرہ وغیرہ، یہ ہے قادیانی کا خدا، کیا اس نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

رافضیوں کے جھوٹے خدا

رافضی ایسے کو خدا کہتے ہیں جو حکم کر کے پچھتاتا ہے، جو مصلحت سے جاہل رہ کر ایک حکم دیتا ہے، جب مصلحت کا علم ہوتا ہے اسے بدل دیتا ہے، ایسے کو جو وعدے کا جھوٹا یا بندوں سے عاجز ہے، کہ اپنا کلام اتارا اور اس کی حفاظت کا ذمہ لیا، مگر عثمان غنی وغیرہ صحابہ اور اہل سنت نے اس کی آیتیں الٹ پلٹ کر دیں، سورتوں کی سورتیں کتر لیں۔ ایسے کو جو بندوں سے عاجز تر ہے کہ وہ بندے سے نیکی چاہے اور بندہ بدی چاہے تو بندہ کا ہی چاہا ہوتا ہے، اس کی ایک نہیں چلتی۔ ایسے کو کہ ہر ایک اس کی خالقیت میں اس کا شریک ہے، کہ وہ اعیان پیدا کرتا ہے، یہ لوگ اپنی قدرت سے اپنے افعال، پھر اس پر دعویٰ کہ میرے سوا کوئی خالق نہیں۔ ایسے کو جس کا شیر اور شیر بھی کیسا غالب کہ ہمیشہ دشمنوں کا مطیع وفرماں بردار رہا (معاذ اللہ) کافروں کے پیچھے

نماز پڑھا گیا، کافروں کے جھنڈے تلے لڑا کیا۔ ایسے کو جو خود مختار نہیں، بلکہ اس پر واجب ہے کہ یہ یہ کرے، مزہ یہ کہ اس پر واجب تھا بندوں کے حق میں بہتر کرنا، اور بندوں کے حق میں یہ کیا کہ اپنی جو کتاب اتاری ظالموں کے پنجے میں رکھی، اور اصل ہدایت کسی پہاڑ کی کھوہ میں چھپا دی، جس کی وہ ہوا نہ پائیں، بندوں کے حق میں اصلح تھا کہ اعدا غالب' محبوب مغلوب، باطل غالب' حق مغلوب، اچھا واجب ادا کیا، وغیرہ خرافات ملعونہ، یہ ہے رافضی کا خدا، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

وہابیوں کے جھوٹے خدا

وہابی ایسے کو خدا کہتا ہے جسے مکان، زمان، جہت، ماہیت سے پاک کہنا بدعت حقیقیہ ہے۔ جس کا سچا ہونا کچھ ضروری نہیں، جھوٹا بھی ہوسکتا ہے، ایسے کو جس میں ہر عیب و نقص کی گنجائش ہے، اپنی مشیخت بنی رکھنے کو قصداً عیبی بننے سے بچتا ہے، چاہے تو ہر گندگی سے آلودہ ہوجائے۔ ایسے کو جس کا علم اس کے اختیار میں ہے، چاہے تو جاہل رہے، ایسے کو جس کا بہکنا، بھولنا، سونا، اونگھنا، غافل رہنا، ظالم ہونا حتی کہ مرجانا سب کچھ ممکن ہے۔ کھانا، پینا، پیشاب کرنا، پاخانہ پھرنا، ناچنا، کوئی خباثت اس کی شان کے خلاف نہیں۔ ایسے کو جو سزا دینے پر مجبور ہے، نہ دے تو بے غیرت ہے، معاف کرنا چاہے تو حیلے ڈھونڈھتا ہے۔ ایسے کو جس کی خدائی کی اتنی حقیقت کہ جو شخص ایک پیڑ کے پتے گن دے اس کا شریک ہوجائے، ایسے کو جس نے اپنا سب سے بڑھ کر مقرب ایسوں کو بنایا جو اس کی شان کے آگے چمار سے بھی زیادہ ذلیل ہیں، جو چوڑھوں چماروں سے لائق تمثیل ہیں۔ ایسے کو جس نے اپنے کلام میں خود شرک بولے، اور جا بجا بندوں کو شرک کا حکم دیا، وغیرہ خرافات معلونہ۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

دیوبندیوں کے خدا

دیوبندی ایسے کو خدا کہتے ہیں جو وہابیوں کا خدا ہے جس کا بیان ابھی گزرا، اور اتنے وصف اور رکھتا ہے کہ وہ بالفعل جھوٹا ہے، جس کے لیے وقوعِ کذب کے معنی درست ہوگئے۔ وہ ظالم بھی ہوسکتا ہے، جو اسے جھٹلائے مسلمان سنی صالح ہے، اسے کوئی سخت کلمہ نہ کہنا چاہیے، ایسے کو جو

چوری بھی کرسکتا ہے، اور وہ چوری نہ کرسکتا تو دیو بندی بلکہ عام وہابی دھرم میں ''علیٰ کل شئ قدیر'' نہ رہتا، انسان اس سے قدرت میں بڑھ جاتا، کہ آدمی تو چوری کرسکتا ہے وہ نہ کرسکا اور یہ محال ہے، تو ضرور ہے کہ اس کے سوا اور بھی مالک مستقل ہوں۔ دیو بندی خدا وہ ہے کہ علم میں شیطان اس کا شریک ہے، **سب** سے **بدتر** مخلوق شیطان کا علم اس کے **سب** سے اعلیٰ رسول کے علم سے وسیع تر ہے۔ اُس نے جیسا علم اپنے حبیب کو دیا اور اسے بڑا افضل کہا اس کی حقیقت اتنی کہ ایسا تو ہر پاگل ہر چوپائے کو ہے۔ دیو بندی خدا وہ جس نے ایسے کو اپنا **سب** سے اعلیٰ رسول چنا جو اس کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھتا تھا، خیالات عوام کے لائق اس کی سمجھ تھی، جس کی خطا اہل فہم پر روشن تھی۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

غیر مقلدوں کے جھوٹے خدا

غیر مقلد کا خدا یہ **سب** کچھ ہے جو دیو بندی اور وہابی کا ہے، اور بعض نزاکتیں اور زیادہ رکھتا ہے، ایسا کہ جس کے دین میں کتا حلال، سوئر کی چربی، سوئر کے گردے تلی کلیجی حلال۔ **ایک** وقت میں **ایک** عورت متعدد مردوں پر حلال۔ وہ جس نے خود ہی کہا کہ نہ جانو تو جاننے والوں سے پوچھو، اپنے علما کی اطاعت کرو، اور جب پوچھا اور اطاعت و پیروی کی تو شرک کی جڑ دی، وہ جس نے ائمہ دین کی تقلید حرام و شرک ٹھہرائی، اور پنجابی بھوپالی کی فرض۔ وہ جس نے اپنے اور رسولوں کے سوا کسی کی بات حجت نہ رکھی اور بیچ میں چند محدثوں کو کھڑا کر کے ان کے قول کو کتاب وسنت کے برابر ٹھہرا کر حجیت دی، وہ جس نے عام مشرکوں کو خیر امت کہا، وغیرہ خرافات معلونہ، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاش للہ، **سبحان رب العرش عما یصفون۔**

(ملتقطاً ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۵۲۹ تا ۵۵۳)

ان منکرین کے عقائد جو اوپر بیان کیے گئے ان میں ہر عقیدہ یا تو بعینہ ان کی مذہبی کتابوں سے ماخوذ ہے یا ان کے اصل عقیدہ کا لازم ہے جس سے انھیں مفر نہیں، جس کو فتاویٰ رضویہ میں ہی حاشیہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔

☆☆☆

باب ششم

اہل فترت کے احکام

اہل فترت کے احکام ومباحث

ایمان وکفر کی بحث میں ''ذراری المشرکین'' اور ''اہل فترت'' کے احکام اہمیت کے حامل ہیں، ان کے متعلق احکام ومباحث پر اعلیٰ حضرت نے اپنے تین رسالوں میں بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، تنزیہ الکانۃ الحیدریۃ''، ''شرح المطالب'' اور ''شمول الاسلام''، انھیں مباحث سے ابوطالب کے کفر وایمان کا مسئلہ اور حضور کے والدین کریمین کے ایمان ونجات کا مسئلہ اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے، اس لیے ہم اولاً یہاں ''اہل فترت'' کے احکام سے متعلق اعلیٰ حضرت کے افادات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، پھر ''شمول الاسلام'' اور ''شرح المطالب'' کے اہم مباحث پیش کریں گے۔

سیدنا علی ابن ابی طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے فضائل پر مشتمل رسالہ ''تنزیہ المکانۃ الحیدریہ'' میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اہل فترت جنھیں انبیا کی دعوت نہ پہنچی تین قسم ہیں:

(۱): موحّد جو اُس تاریک دور میں بھی توحید پر قائم رہے، جیسے قس بن ساعدہ، زید بن عمرو بن نفیل۔

(۲): مشرک جو غیر خدا کو پوجنے لگے جیسے: اکثر مشرکین عرب۔

(۳): غافل کہ براہِ سادگی یا دنیا میں منہمک ہونے کے سبب اُنھیں اِس مسئلہ سے کوئی بحث ہی نہ تھی۔

ان تینوں کے متعلق اہل سنت کے تین مذہب ہیں: (۱) جمہور اشاعرہ (۲) بعض اشاعرہ (۳) جمہور ماتریدیہ

(۱) جمہور اشاعرہ کے نزدیک جب تک بعثتِ حضور خاتم النبیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوکر دعوتِ الٰہیہ ان تک نہ پہنچی یہ سب فرقے ناجی وغیر معذّب تھے، ماتریدیہ میں سے ائمہ بخارا

اور امام محقق امام کمال ابن ہمام نے بھی اسی کو مختار رکھا۔

(۲) بعض اشعری علما مثلاً امام نووی و امام رازی تفصیل کے قائل ہوئے کہ: اہل فترت کے مشرک، معاقَب ہیں، اور موحّد و غافل دونوں مطلقاً ناجی ہیں۔

(۳) جمہور ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک اہلِ فترت کے مشرک، معاقَب ہیں، موحّد، ناجی ہیں، اور غافلوں میں سے جس نے مہلتِ فکر و تامل نہ پائی ناجی ہے، اور جس نے مہلت پائی معاقَب ہوگا۔

جمہور اشاعرہ کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا** (۱۵/۱۷)

ان کے جواب میں کہا گیا کہ آیت کریمہ میں لفظ ''رسول'' تو عقل کو بھی شامل ہے۔ یا آیت کریمہ میں جس ''عذاب'' کی بات کہی گئی ہے اس سے عذابِ دنیا مراد ہے۔ لیکن اشاعرہ کی طرف سے اس جواب کو یوں رد کر دیا گیا کہ لفظ ''رسول'' اور لفظ ''عذاب'' کا یہ دونوں معنی (عقل، اور عذابِ دنیا) خلافِ ظاہر ہے، اور خلافِ ظاہر مفہوم نہیں لیا جا سکتا جب تک کہ کوئی ضرورت نہ ہو، اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: کیوں نہیں؟، بہت صحیح حدیثیں عمرو بن لحی اور صاحب محجن وغیرہما (جو اہل فترت تھے) کے عذاب پر صراحۃً دلالت کرتی ہیں۔

اس استدلال پر کئی اشاعرہ امام جلال الدین سیوطی وغیرہ نے کہا کہ یہ تو ''معارضۃ القطعی بالظنی'' ہے یعنی قطعی دلیل ''آیت قرآنی'' کو ظنی دلیل ''حدیث'' سے کیسے رد کر سکتے ہیں؟ اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ یہاں اس اعتراض کی گنجائش نہیں، کیوں کہ آیت کریمہ قطعی الثبوت تو ہے، لیکن مسئلہ دائرہ میں قطعی الدلالۃ نہیں، لہٰذا یہ قطعی کا ظنی سے معارضہ نہیں، لہٰذا اس طرح صحیح روایتوں کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

والجواب بتعميم الرسول العقل او تخصيص العذاب بعذاب

الدنیا خلاف الظاهر فلا یصار الیه الا بموجب ولا موجب. اقول: بلی أحادیث صحیحة کثیرة بثیرة ناطقة بعذاب بعض أهل الفترة کعمرو بن لحی وصاحب المحجن، وبه علم أن ردّها بجعلها معارضة للقطعی... لاسبیل الیه فان قطعیة الدلالة غیر مسلم، فلا یهجم بمثل ذلک علی رد الصحاح۔ (فتاویٰ رضویہ ۲۸/۴۴۱)

اور جو ائمہ بخاریٰ اس قول میں اشاعرہ کے ساتھ ہیں انھوں نے امام ابوحنیفہ کے قول ''**لا عذر لاحدٍ**'' کو ''بعدِ بعثتِ رسول'' پر محمول کیا۔

اعلیٰ حضرت نے جمہور ماتریدیہ کے قول کی تائید کی ہے اور اس پر استدلال بھی کیا، اور فرمایا کہ اسی قول کی تائید امام ابوحنیفہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے: **لا عذر لأحد الخ** اور جن ائمہ بخاریٰ نے اس قولِ امام کو ''بعدِ بعثت'' پر محمول کیا اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت نے کہا کہ اِس قولِ امام کو تو بعدِ بعثت پر محمول کر لیا، لیکن امام ابوحنیفہ کے اُس قول کو بعدِ بعثت پر محمول نہیں کر سکتے جس میں وہ فرماتے ہیں: **انه لو لم یبعثِ اللّٰهُ رسولاً لوجب علی الخلق معرفته بعقولهم ۔**'' کیوں کہ یہ تو امام ابوحنیفہ نے رسول کے بغیر بھی معرفتِ الٰہی کے وجوب کا قول کیا ہے۔ لیکن امام محقق ابن ہمام نے اس وجوب کو وجوبِ عرفی پر محمول کیا ہے۔

پھر امام احمد رضا نے ان تینوں اقوال پر ظاہرِ حدیث سے اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

ویرد علی ظواهر هذه الاقوال جمیعاً أحادیث الامتحان وهي صحیحة کثیرة ولا ترد ولا ترام ۔ یعنی احادیثِ امتحان سے ان تمام اقوال کے ظاہر پر اعتراض آتا ہے۔

اس کے بعد حدیث امتحان کی تین سندیں ذکر کرتے ہوئے اس کا اتنا حصہ نقل کیا ہے:

أما الذي مات في الفترة فیقول: ربِّ ما أتاني لک رسول، فیأخُذُ مواثیقَهم لیطعینه، فیرسل الیهم أن ادخلوا النار، فمن دخلها کانت علیه برداً وسلاماً

ومن لم یدخلها سُحِبَ الیها۔

اعتراض یوں ہوتا ہے کہ امتحانی عمل سے پہلے توقف لازم ہے، (کہ جو جیسا امتحان دے گا ویسا ہی اس کو نتیجہ ملے گا) اور پہلے ہی کوئی حکم لگانا اس کے خلاف ہے۔ ہاں یہ حدیثِ امتحان پورے طور پر اشاعرہ پر ایراد ہے، جنھوں نے اہل فترت کے تمام لوگوں کی نجات کا قول کیا ہے، ہمارے وہ ائمہ ماتریدیہ جنھوں نے تفصیل کی ہے وہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ نجات پائے گا اور وہ سزایاب ہوگا لیکن یہ فیصلہ امتحان کے بعد ہوگا۔ یہاں امام احمد رضا نے یہ کہہ کر بحث کو سمیٹ دیا:

ولي ههنا کلام آخر في تحقیق المرام لااذکره لخوف الاطالة۔

(ملخصاً ملتقطاً تنزیہ المکانۃ الحیدریۃ فتاویٰ رضویہ جلد ۲۸ صفحہ ۴۳۸ تا ۴۵۰)

اس مقام پر تمنا جاگتی ہے کہ اے کاش! امام احمد رضا قدس سرہ اسی مقام پر اس تحقیقی بحث کو مزید آگے بڑھاتے، اور اپنے افادات کے گوہر نایاب سے ہمارے دامن کو بھر دیتے۔

حضور اقدس ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کی بحث وتحقیق:

سیرت کی عام کتابوں میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ولادت سے قبل جب آپ شکم مادر ہی میں تھے آپ کے والد گرامی حضرت عبد اللہ وفات پا گئے، اور ولادت کے چھٹے سال مدینہ منورہ سے واپسی پر "ابوا" کے مقام پر والدہ ماجدہ حضرت آمنہ بھی رحلت فرما گئیں، رضی اللہ تعالیٰ عنہما، یعنی اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ چچا ابو طالب اور دیگر لوگوں کی طرح والدین کریمین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثتِ رسالت کا زمانہ نہ ملا، بلکہ والد گرامی کو تو چہرۂ زیبا کی زیارت بھی میسر نہ ہوئی۔

مسلم شریف میں ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے رب سے اپنی ماں کے لیے دعائے مغفرت کی اجازت چاہی اجازت نہ ملی، اور ان کی قبر کی زیارت کی اجازت چاہی مل گئی، (**استأذنت ربي أن استغفر لأمي فلم یأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي**) اس حدیث کا جزءِ ثانی والدہ کریمہ کے شرک سے براءت کا اشاریہ ہے لیکن جزءِ اول اس پر سوالیہ نشان ہے؟ اس لیے اہل علم والدین کریمین کے ایمان کے متعلق مختلف

الرائے ہوگئے۔

علمائے اصول اور اسلافِ محدثین تو اس مسئلے میں خاموش نظر آتے ہیں، لیکن علمائے متاخرین خصوصاً محدثین ''والدین کریمین'' کی حمایت اور دفاع میں کھڑے نظر آتے ہیں، اور حضرات نجدیہ کی قسمت کہ وہ اپنے مزاج و مذاق کے اعتبار سے یہاں بھی مخالف خیمے میں کھڑے ہیں۔ جمہور علمائے اہل سنت نے اپنی کتابوں میں جزوی طور پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اور امام سیوطی اور امام احمد رضا نے تو اس موضوع پر مستقل رسالے تصنیف کیے ہیں۔ یہاں ہمارا موضوع امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالے ''شمول الاسلام'' کا منہج ہے۔

امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالہ ''شمول الاسلام'' کی بحث کا منہج اور آپ کے موقف کی علمی گہرائیوں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس مسئلے کا ایک مختصر تجزیہ پیش کیا جائے۔

بنیادی طور پر یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ابوین کریمین کے ایمان ونجات کا مسئلہ عقیدت کا مسئلہ ہے، نہ کہ اعتقاد کا، لہٰذا اس کا تعلق ضروریات دین یا ضروریات اہل سنت سے نہیں، بظاہر لگتا ہے کہ علمائے متقدمین پر اس کی حقیقت واضح نہ ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے متاخرین پر اس کو واضح فرمادیا۔ مسلم شریف کی دو روایتوں کی بنا پر یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوا، پہلی روایت ''**ان أبي وأباک في النار**'' اور دوسری روایت والدہ کریمہ کے لیے دعائے مغفرت سے ممانعت کی ہے، ان دونوں روایتوں کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ متقدمین علمائے کرام ایمانِ ابوین کریمین کے قائل تو نہیں تھے' مگر اس بات کا ذکر ناپسند فرماتے تھے، اس مقام پر سوال یہ ہے کہ کیسے معلوم کہ متقدمین ایمانِ ابوین کریمین کے قائل نہیں تھے؟ اس کا جواب بس اس قدر ہے کہ یہ حضرات ان روایتوں کی تاویل کرتے نظر نہیں آتے، مثلاً امام نووی نے شرح مسلم میں روایت "**ان أبي وأباک في النار**" کی تشریح میں کوئی تاویل نہیں کی۔ بعد کے محدثین نے ان روایتوں کی تاویل کی اور خوب تفصیل کی، بلکہ اپنے موقف کے ثبوت میں دوسری روایتیں بھی پیش کیں۔

متقدمین میں امام ابوحنیفہ کی کتاب ''الفقہ الاکبر'' کی طرف ایک عبارت منسوب ہے

"وأبوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر"، حالانکہ یہ عبارت فقہ اکبر کے باقی نسخوں میں نہیں ہے، اور محققین کے نزدیک یہ عبارت الحاقی ہے، اس لیے کہ باقی مستند نسخوں میں اس کا نشان نہیں، اور سیاق وسباق، امام ابو حنیفہ کے موضوع اور حد درجہ محتاط مزاج سے بھی یہ عبارت میل نہیں کھاتی۔ امام احمد رضا نے المعتمد المستند میں اور امام زاہد الکوثری نے اپنے مقالات میں اس عبارت کے الحاقی ہونے پر شواہد بھی پیش کیے ہیں، جن کو ہم اس بحث کے اختتام پر تفصیل سے ذکر کریں گے۔

رمضان شریف ۱۴۱۹ھ کے دوران نجدی حکومت نے ایک بڑا سانحہ سرانجام دیا کہ مقام ابواشریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کی قبر شریف کو مسمار کردیا جس کی روح فرسا خبر باقی دنیا کے خوش عقیدہ مسلمانوں پر بجلی بن کر گری۔ اس موقع پر یہ مسئلہ عوامی سطح پر موضوع بحث بنا، اور سلفی وہابی علما جو ہر سعودی اقدام کے دفاع میں کھڑے ہوتے ہیں اس مسئلے پر مسلم شریف کی دونوں روایتوں کو ذکر کرتے ہوئے قولِ مخالف کی تشہیر واشاعت میں لگ گئے، پھر ہمارے علمائے کرام نے بھی اس موقع پر کئی تحریریں پیش کیں۔ اس وقت امام جلال الدین سیوطی کی تحقیقات اور امام احمد رضا کی کتاب "شمول الاسلام" اہل حق کی نگاہوں کا سرمابنیں۔ اتفاق سے نجدی علما کو ملا علی قاری حنفی کا ایک رسالہ بھی ہاتھ لگ گیا جس میں وہ مخالف موقف کی تائید میں نظر آتے ہیں، بلکہ ملا علی قاری نے اپنی شرحِ شفائے قاضی عیاض میں بھی ایک مقام پر چند سطریں لکھ دیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے "المعتمد المستند" میں حضرت ملا علی قاری کی اُن چند سطروں کی اچھی طرح خبر لی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں جمہور علمائے اہل سنت کے اصل ماویٰ اور مرجع امام جلال الدین سیوطی کے رسالے ہیں، امام سیوطی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر چھ رسالے تصنیف فرمائے جن کے نام یہ ہیں:

مسالک الحنفا في والدي المصطفیٰ ﷺ، الدرج المنيفة في الآباء الشريفه، المقامة السندسية في النسبة المصطفوية، التعظيم والمنة في أن

أبوي رسول الله ﷺ في الجنة، نشر العلمين المنيفين في احياء الابوين الشريفين، السبل الجليلة في الآباء العلية.

امام سیوطی کی کتاب مسالک الحنفا:

سب سے مشہور رسالہ ''مسالک الحنفا فی والدی المصطفیٰ'' ہمارے پیش نظر ہے، جس میں آپ نے اس سے متعلق فن حدیث اور اصول کلامیہ پر مشتمل بڑی اہم بحثیں طے کر دی ہیں، یہ رسالہ والدین کریمین کے نجات کے متعلق اسلاف امت کے تین مسالک پر مشتمل ہے جن کا خلاصہ یہ ہے:

مسلک اول

والدین کریمین کی وفات بعثت رسول کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم سے پہلے ہوئی اور قبل بعثت تعذیب نہیں، ائمہ اشاعرہ اور فقہائے شافعیہ کا اتفاق ہے کہ جسے دعوت نہ پہنچی ہو اور وفات ہو جائے وہ ناجی ہوتا ہے۔ اس پر دلیل آیت کریمہ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا** '' ہے۔

مسلک ثانی

ان سے شرک ثابت نہیں، بلکہ وہ دین ابراہیمی پر تھے اور اسی پر ان کی وفات ہوئی۔ جیسا کہ زید بن عمرو بن نفیل اور ورقہ بن نوفل کا حال ہے، یہ مسلک امام رازی کا ہے، اس کی دلیل آیت کریمہ: ''**اَلَّذِيْ يَرَاكَ حِيْنَ تَقُوْمُ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِيْنَ** '' ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور اللہ وحدہ کو سجدہ کرنے والوں میں منتقل ہوتا رہا۔

مسلک ثالث

اللہ تعالیٰ نے ابوین کریمین کو دوبارہ زندہ فرمایا اور وہ ایمان کی دولت سے مشرف ہوئے، یہ قول جمہور اکابر محدثین کا ہے۔

اس سلسلے میں چوتھا مسلک کچھ علمائے متقدمین کا ہے جو ان تینوں مسالک سے متفق نہیں اور مسلم شریف کی دونوں روایتوں کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ حضرات اس مسئلہ کو ذکر کرنے

سے منع فرماتے ہیں کہ اس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت ہوگی، یہی طریق امام سہیلی کا ہے اور قاضی ابوبکر بن العربی سے سوال ہوا کہ جو آباء کرام کو ''فی النار'' کہے اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: جو ایسا کہے وہ ملعون ہے۔

پانچواں مسلک توقف اور کف لسان کا ہے، چنانچہ شیخ تاج الدین فاکہانی نے اپنی کتاب الفجر المنیر میں لکھا: **''اللہ اعلم بحال ابویہ''**۔

لیکن اس عہد میں ایک چھٹے مسلک کی بھی گرم بازاری ہے، اور وہ مسلک ہے حضراتِ نجدیہ وہابیہ کا، کہ حضرات ابوین کریمین کے شرک کا قول اور تعذیب کا اعتقاد اور اس کو دریدہ ذہنی کے ساتھ اپنے خطابات و بیانات کا حصہ بنانا۔ حالانکہ اس پر پوری امت کا اتفاق ہے کہ ایسا طرز عمل حد درجہ قابل مذمت اور دنیا و آخرت میں محرومی کا باعث ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ جنھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اصولِ اجداد و امہات کے متعلق خوش عقیدگی اپنے آباء و مشائخ سے ترکے میں پائی تھی جب اس موضوع پر آئے تو ایک مستقل رسالہ ''شمول الاسلام لاصول الرسول الکرام'' تصنیف فرمایا، جو امام رازی اور امام سیوطی کے دلائل کے انضباط کے ساتھ ''**جدید رضوی دلائل**'' پر مشتمل ہے۔

اس مسئلے پر لکھنے والے زیادہ تر ائمہ اشاعرہ ہیں جنھوں نے اشعری اصول پر اپنا موقف رکھا ہے اور اعلیٰ حضرت کا رسالہ ''شمول الاسلام'' ماتریدیہ کے اصول پر مبنی ہے۔ اس مسئلے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ ایک پلیٹ فارم پر ہونے کے باوجود استدلال میں ایک اصولی اختلاف رکھتے ہیں، اور وہ ہے حسن و قبح عقلی یا شرعی کا اختلاف۔ اشاعرہ حسن و قبح شرعی کے قائل ہیں اور ماتریدیہ حسن و قبح عقلی کے، لہٰذا اشاعرہ کے نزدیک ورودِ شرع سے قبل بندہ کسی چیز کا مکلّف نہیں حتی کہ ایمان کا بھی نہیں، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک ورودِ شرع سے قبل بھی بندہ اپنی عقل کی بنا پر توحید کا مکلّف ہوتا ہے، لہٰذا قبلِ ورودِ شرع کسی کی شرک پر موت ہو تو اشاعرہ اس کی نجات کے قائل ہیں اور ماتریدیہ اس کی نجات کے قائل نہیں۔ اس اختلاف کا اثر اس بحث پر یہ ہے کہ ''ابوین کریمین'' کی نجات کے مسئلے میں اشاعرہ کے اصول پر بڑی آسانی ہے، یعنی

اشاعرہ کا اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ ان کی وفات عہدِ فترت میں ہوئی تھی اور بس، لہٰذا جب بعثت ہی نہ ہوئی تھی اور انھیں دعوت ہی نہ پہنچی تو وہ بشمول توحید کسی چیز کے مکلّف نہیں۔ بلکہ اس اصول پر تو فقہ اکبر کے اس غریب نسخے کی عبارت ''ماتا علی الکفر'' سے بھی ان کی نجات کے نظریے پر کوئی حرف نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو حضرات حدیثِ احیاءِ ابوین کریمین سے استدلال کرتے ہیں وہ اشاعرہ کے طریق پر استدلال کرتے ہیں، کیوں کہ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ابوین کریمین اپنی حیات میں صاحبِ ایمان یا موحّد نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت کی کتاب ''شمول الاسلام'' کے دسوں دلائل میں حدیث احیاء ابوین شامل نہیں جس کا کتب اشاعرہ میں خوب چرچا ہے، بلکہ اعلیٰ حضرت نے اپنی کتاب میں ضمنی طور پر حدیث احیاء ابوین ذکر کر کے اس سے ایمان کامل پر استدلال کیا ہے نہ کہ اصل ایمان پر، کیوں کہ اعلیٰ حضرت کے نزدیک ابوین کریمین پہلے ہی موحد تھے۔ اس سلسلے میں مزید تبصرے سے قبل ہم پہلے اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے رسالہ ''شمول الاسلام'' پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

رسالہ ''شمول الاسلام'' کا خلاصہ

یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم کی تیسویں جلد میں صفحہ ۲۶۷ سے صفحہ ۳۰۵ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور مستقل طور پر بھی متعدد بار طبع ہو چکا ہے۔

اعلیٰ حضرت نے اس رسالے میں اولاً اکابر علمائے امت کے دلائل کی تلخیص کی ہے جن کی تعداد چار ہے، پھر چھ دلائل ایسے پیش کیے ہیں جو خاص آپ کی بحث واخذ کا نتیجہ ہیں، دسوں دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) قرآن پاک میں ہے: **وَلَعَبۡدٌ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٌ مِّنۡ مُّشۡرِكٍ**۔ اور حدیث شریف میں ہے: **بعثت من خير قرون بني آدم قرناً فقرناً حتى كنت من القرن الذي كنت منه**۔ یعنی میں ہر قرن وطبقہ میں تمام قرونِ بنی آدم کے بہتر سے بھیجا گیا یہاں تک کہ اس قرن میں ہوا جس میں پیدا ہوا۔

حضرت سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

لم یزل علی وجه الدهر سبعة مسلمون فصاعداً فلولا ذلک هلکت الارض ومن علیها ۔ یعنی روئے زمین پر ہر زمانے میں کم سے کم سات مسلمان ضرور رہے ہیں، ایسا نہ ہوتا تو زمین واہل زمین سب ہلاک ہو جاتے۔

ان تین نصوص سے اعلیٰ حضرت نے استدلال یوں کیا کہ روئے زمین پر ہر زمانے میں کم از کم سات اہل ایمان ضرور رہے ہیں، اور بخاری کی روایت سے ثابت کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جن سے پیدا ہوئے وہ لوگ ہر زمانے میں بہتر قرن سے تھے، اور قرآن سے ثابت ہے کہ کوئی کافر، قوم یا نسب کا کیسا ہی شریف ہو ہرگز کسی مسلمان غلام سے بھی بہتر نہیں ہوسکتا، تو لازم کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء وامہات ہر عہد میں انھیں بندگانِ مقبول سے ہوں۔ یہ دلیل امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ کا افادہ ہے۔

(۲) قرآن پاک میں ہے: **اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ** (۲/۲۲۱) اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **لم أزل انقل من أصلاب الطاهرین الی أرحام الطاهرات** ۔ تو لازم کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آبائے کرام طاہرین وامہات کرام طاہرات سب اہل ایمان وتوحید ہوں، کہ نص قرآنی سے ثابت کہ کسی کافر کافرہ کے لیے کرم وطہارت نہیں۔ یہ دلیل امام رازی کا افادہ ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيْزِ الرَّحِيْمِ ، اَلَّذِيْ يَرٰىكَ حِيْنَ تَقُوْمُ وَتَقَلُّبَكَ فِي السّٰجِدِيْنَ** (۲۶/۲۱۹) جس کا صاف مفہوم یہ ہوا کہ آپ کا نور ساجدوں سے ساجدوں کی طرف منتقل ہوتا رہا، لہٰذا ثابت ہوا کہ آپ کے سب آبائے کرام مسلمین تھے۔

(۴) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى** ۔ اس عطاورضا کا مرتبہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کے بارے میں فرمایا: **وجدته في غمرات من النار فأخرجته الی ضحضاح أخرجه البخاري.** میں نے اسے سراپا آگ میں ڈوبا پایا تو کھینچ کر ٹخنوں تک کی آگ میں کر دیا۔ اور ان کو آپ نے "**أهون اهل النار عذاباً**" یعنی سب سے ہلکے عذاب والا قرار دیا۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جو قرب ابوطالب کو حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اس سے کہیں سے زیادہ قرب والدین کریمین کو ہے، اور ان کا عذر بھی واضح کہ ان کو دعوت پہنچی نہ انھوں نے زمانۂ اسلام پایا، تو اگر والدین کریمین معاذ اللہ اگر اہل جنت نہ ہوتے ضرور تھا کہ ان پر ابوطالب سے بھی کم عذاب ہوتا، اور وہی سب سے ہلکے عذاب میں ہوتے، اور یہ حدیث صحیح کے خلاف ہے تو واجب ہوا کہ والدین کریمین اہل جنت ہیں۔ اس دلیل کا افادہ بھی امام جلال الدین سیوطی نے فرمایا۔

(۵) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **لَايَسْتَوِيْ أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُوْنَ۔**

ابوداؤد اور نسائی شریف میں ہے کہ حضرت عبدالمطلب کی اولاد امجاد میں ایک خاتون کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے آتے دیکھا جو کسی میت کے گھر تعزیت سے آرہی تھیں ان سے پوچھا کہ قبرستان گئی تھیں انھوں نے انکار کیا تو فرمایا: ''**لو بلغتها معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك** ''اگر تو ان کے ساتھ وہاں جاتی تو جنت نہ دیکھتی جب تک عبدالمطلب نہ دیکھیں۔ (سنن النسائی کتاب الجنائز باب النعي)

وجہِ استدلال یہ ہے کہ عورتوں کا قبرستان جانا کفر نہیں بلکہ معصیت ہے، اور معصیت کے سبب جہنم کا ابدی استحقاق نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر یہ امر تم سے ہوتا تو تم کو سابقین اولین کے ساتھ جنت میں جانا نہ ملتا، بلکہ اس وقت جب کہ عبدالمطلب داخل بہشت ہوں گے۔ اس سے لازم کہ حضرت عبدالمطلب اہل جنت ہوں اگرچہ مثل ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وزہرا وصدیقہ وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سابقین اولین میں نہ ہوں۔

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَلٰكِنَّ الْمُنٰفِقُوْنَ لَايَعْلَمُوْنَ۔** عزت تو اللہ ورسول اور مسلمانوں ہی کے لیے ہے مگر منافقوں کو علم نہیں۔ اور ارشاد فرمایا: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ۔** اے لوگو! ہم نے بنایا تمھیں نر و مادہ سے اور کیا تمھیں قومیں اور قبیلے کہ آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو بے شک اللہ تعالیٰ کے نزدیک

تمہارا زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عزت و کرامت مسلمانوں میں منحصر فرما دیا اور کافر کو ذلیل ٹھہرایا اور کسی لئیم و ذلیل کی اولاد ہونا کسی عزیز و کریم کے لیے باعث مدح نہیں، لہٰذا کافر باپ دادوں کے انتساب پر فخر کرنا حرام ہوا، دوسری طرف مشہور احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام رجز و مدح میں اپنے آبائے کرام اور امہات کا ذکر فرمایا: مثلاً روز حنین فرمایا: **انا النبي لاكذب انا ابن عبدالمطلب**. (صحیح البخاری کتاب الجہاد)

ایک رجز میں فرمایا: **انا ابن العواتک من بني سليم** (کنز العمال) علامہ مناوی صاحب تیسیر فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جدات میں نو بیبیوں اور دوسرے قول کے مطابق بارہ بیبیوں کا نام عاتکہ تھا، اور تیسرے قول کے مطابق ایسی چودہ بیبیاں تھیں جن کا نام عاتکہ تھا۔

حدیث شریف میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مقام مدح میں اکیس پشت تک اپنا نسب نامہ ارشاد کر کے فرمایا کہ میں سب سے نسب میں افضل، باپ میں افضل۔ تو ان نصوص کے مطابق لازم ہوا کہ حضور کے آباء و امہات مسلمین و مسلمات ہوں۔ وللہ الحمد

(۷) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اِنَّهٗ لَيۡسَ مِنۡ اَهۡلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيۡرُ صَالِحٍ** ۔ فرمایا: اے نوح! یہ کنعان تیرے اہل سے نہیں، یہ تو ناراستی کے کام والا ہے۔ اس آیت نے مسلم و کافر کا نسب قطع فرما دیا، لہٰذا ایک کا ترکہ دوسرے کو نہیں پہنچتا۔ اور حدیث شریف میں ہے: **نحن بنو النضر بن كنانة لانتفي من أبينا** (ابن ماجہ ابواب الحدود باب من نفی رجلاً من قبیلۃ) ہم نضر بن کنانہ کے بیٹے ہیں ہم اپنے باپ سے اپنا نسب جدا نہیں کرتے۔ اگر آبائے کرام معاذ اللہ کفار ہوتے تو مذکورہ ارشادِ ربانی کے مطابق نسب منقطع ہوتا، پھر معاذ اللہ جدا نہ کرنے کا کیا محل ہوتا؟۔

(۸،۹) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مِنۡ اَهۡلِ الۡكِتٰبِ وَالۡمُشۡرِكِيۡنَ فِىۡ نَارِ جَهَنَّمَ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا ؕ اُولٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ الۡبَرِيَّةِ ؕ اِنَّ الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَمِلُوۡا**

الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّةِ ۔ بیشک سب کافر اور مشرک جہنم کی آگ میں ہیں ہمیشہ اس میں رہیں گے، وہ سارے جہاں سے بدتر ہیں، بے شک وہ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے وہ سارے جہان سے بہتر ہیں۔

اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں ہوں محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصي بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوي بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

فرماتے ہیں: **ما افترق الناس فرقتين الا جعلني الله في خيرهما فاخرجت من بين ابوين فلم يصبني شئ من عهد الجاهلية وخرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح من لدن اٰدم حتى انتهيت الى أبي وأمي فانا خيركم نفساً وخيركم أباً** (دلائل النبوۃ باب ذکر اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یعنی کبھی لوگ دو گروہ نہ ہوئے مگر مجھے اللہ تعالیٰ نے بہتر گروہ میں کیا، تو میں اپنے ماں باپ سے ایسا پیدا ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کی کوئی بات مجھ تک نہ پہنچی، اور میں خالص نکاح صحیح سے پیدا ہوا آدم سے لے کر اپنے والدین تک، تو میرا نفس کریم تم سب سے افضل اور میرے باپ تم سب کے آباء سے بہتر۔

اس حدیث میں عام نفی ہے کہ عہدِ جاہلیت کی کسی بات نے نسبِ اقدس میں کبھی راہ نہ پائی، لہٰذا امر جاہلیت کو خاص زنا پر محمول کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ تخصیص بلا مخصص ہوگا، اور یوں بھی لغو قرار پائے گا کہ زنا کی نفی آگے اس سے متصل مذکور ہے۔

نیز اس حدیث میں فرمایا کہ میرے باپ تم سب کے آبا سے بہتر۔ ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

غفر الله عزوجل لزيد بن عمرو ورحمه فانه مات على دين ابراهيم (رواہ البزار والطبراني) اللہ عزوجل نے زید بن عمرو کو بخش دیا اور ان پر رحم فرمایا کہ وہ دین ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام پر تھے۔ تو لازم کہ حضرت والد ماجد حضرت زید بن عمرو سے افضل ہوں، اور یہ آیت کریمہ کے مطابق بے اسلام کے ممکن نہیں۔

(۱۰) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَه** ۔ اللہ خوب جانتا ہے جہاں رکھے اپنی پیغمبری۔ یہ آیت دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ سب سے معزز مقام کو وضعِ رسالت کے لیے منتخب فرماتا ہے، لہٰذا کبھی رذیلوں میں رسالت نہ رکھی، پھر کفر و شرک سے زیادہ رذیل چیز کیا ہوگی؟ کفار محل غضب و لعنت ہیں اور نورِ رسالت کو محل رضا و رحمت درکار۔

حدیث میں ہے: **ان الله أبى لي أن أتزوج أو أزوج الا أهل الجنة** ۔ (رواہ ابن عساکر) بے شک اللہ عزوجل نے میرے لیے نہ مانا کہ میں نکاح میں لانے یا نکاح میں دینے کا معاملہ کروں مگر اہل جنت سے۔

جب اللہ عزوجل نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں غیر مسلم عورت پسند نہ فرمایا تو خود ان کا نور پاک معاذ اللہ محل کفر میں رکھنے یا اس جسم پاک کو عیاذاً باللہ خون کفار سے بنانے کو پسند فرمانا کیوں کر متوقع ہو۔

ان دلائل کے بعد اعلیٰ حضرت نے مخالفین کے دلائل کا شافی ووافی جواب عنایت کیا۔

قبل اس کے کہ ہم مخالفین کے دلائل اور ان کے جوابات کی طرف رخ کریں پہلے حدیثِ احیائے ابوین کے متعلق غور کرتے ہیں:

احیائے ابوین کی روایت سے محدثین کا استدلال

محدثین کرام کا ایک بڑا طبقہ اُس روایت کو اختیار کرتا ہے جس میں والدین کریمین کو دوبارہ زندہ ہو کر ایمان لانے کا ذکر ہے، خصوصاً خطیب بغدادی، ابن شاہین، دارقطنی اور ابن عساکر نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بسند ضعیف تخریج کی ہے، فرماتی ہیں: **حج بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حجة الوداع فمر بي على عقبة الحجون وهو باك حزين مغتم فنزل فمكث عني طويلاً ثم عاد اليَّ وهو فرح متبسم، فقلت له ،فقال: ذهبت بقبر أمي فسألت الله أن يحييها فأحياها فآمنت بي وردَّها اللّٰهُ.**

ترجمہ: ہمیں حضور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع میں لے کر گئے تو مجھے ساتھ لے کر عقبۃ الحجون نامی مقام سے گزرے اس حال میں گریہ کناں اور غمزدہ تھے، (سواری سے)

اترے، تو دیر تک رکے رہے پھر میرے پاس واپس شاداں وفرحاں تشریف لائے، میں نے پوچھا تو فرمایا: میں اپنی والدہ کی قبر پر گیا اور اللہ سے دعا کی کہ انھیں زندہ کردے تو اللہ تعالیٰ نے انھیں زندہ کردیا تو وہ مجھ پر ایمان لائیں پھر اللہ نے انھیں واپس موت کی نیند سلادیا۔

اور امام سہیلی نے ''الروض الانف'' میں یہ واقعہ ماں باپ دونوں کے حق میں بیان کیا۔
(ملخصا مسالک الحنفا صفحہ ٦٦ مطبوعہ مرکز اہل سنت برکات رضا پور بندر)

حدیث احیاء ابوین کریمین سے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ ابوین کریمین صاحبِ ایمان یا موحد نہ تھے، تو اللہ تعالیٰ نے انھیں اصحابِ کہف کی طرح زندہ فرما کر ایمان کی دولت سے سرفراز فرمایا۔ مگر یہ استدلال ماتریدیہ کی اصل پر منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ ماتریدیہ کی اصل حسن وقبح عقلی کی بنا پر بندہ قبل ورود شرع کم از کم ایمان کا اور شرک سے اجتناب کا مکلّف ہے، ہاں باقی احکام شرع کا مکلّف نہیں، لہٰذا اس کی نجات کے لیے موحد ہونا کافی ہے، اور ہمیں حدیث احیاء ابوین سے استدلال کی حاجت نہیں، کہ جب ان سے شرک ثابت نہیں تو موحد ہونا خود ہی ثابت ہوا اور اسی قدر ان کی نجات کو کافی۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت کے دسوں دلائل میں حدیث احیاء ابوین شامل نہیں، بلکہ اعلی حضرت نے حدیث احیائے ابوین کریمین سے ایمان کامل اور ایمان بخاتم النبیین ثابت کیا ہے۔

روایت احیائے ابوین سے اعلیٰ حضرت کا استدلال

آپ نے اس سے استدلال یوں کیا کہ دوبارہ زندہ کرنا اس لیے نہیں تھا کہ وہ پہلے ایمان سے محروم تھے اور اب ایمان لاتے ہیں، بلکہ وہ تو پہلے سے ہی صاحب ایمان تھے، اب وہ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی کامل ومکمل شریعت پر ایمان لاتے ہیں، اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کو یوں بھی پیش کیا کہ اسی حکمت سے دوبارہ زندہ کرنے کا یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد واقع ہوا جب کہ دین کے مکمل ہونے کا اعلان ہو چکا تھا۔ اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

''حضرات ابوین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا انتقال عہد اسلام سے پہلے تھا تو اس

وقت تک وہ صرف اہل توحید واہل لا الہ الا اللہ تھے، تو نہی از قبیل ''لیس ذلک لک'' ہے، بعدہ رب العزت جل جلالہ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صدقے میں ان پر اِتمام نعمت کے لیے اصحابِ کہف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح انھیں زندہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایمان لاکر شرف صحابیت پاکر آرام فرمایا، لہٰذا حکمت الٰہیہ کہ یہ زندہ کرنا حجۃ الوداع میں واقع ہوا جبکہ قرآن پاک پورا اتر لیا، اور **اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ** نے نزول فرما کر دین الٰہی کو تام وکامل کر دیا تاکہ ان کا ایمان پورے دین کامل شرائع پر واقع ہو''۔ (رسالہ شمول الاسلام فتاویٰ رضویہ ۳۰/۲۸۶)

احیائے ابوین کی روایت پر اعتراض کا جواب

جو لوگ حدیث احیائے ابوین سے ان کا اصل ایمان بعد احیائے ثانی ثابت کرتے ہیں ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انسان اسی زندگی میں احکام کا مکلّف ہوتا ہے، وفات کے بعد ایمان کا کیا حاصل؟ اور قرآنی حکم ہے کہ کافر کی موت کے بعد اسے کچھ فائدہ نہ دے گا۔ یہ اعتراض ابن دحیہ نے کیا، عموماً اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعزاز واکرام میں ان کے والدین کے ایمان بعد الموت کو درجۂ اعتبار دیا۔ مگر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

أقول: وبما قرأت أمر الاحياء اندفع ما زعم الحافظ ابن دحية من مخالفة لآيات عدم انتفاع الكافر بعد موته، كيف وانّا لانقول ان الاحياء لاحداث ايمان بعد كفره، بل لاعطاء الايمان بمحمد صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وتفاصيل دينه الاكرم بعد المضي على محض التوحيد، وحينئذ لا حاجة بنا الى ادعاء التخصيص في الآيات كما فعل المجيبون. (شمول الاسلام فتاوىٰ رضوية مترجم ۲۸۷/۳۰)

یعنی حافظ ابن دحیہ کا اعتراض کہ ''دوبارہ زندہ کرنے کے اس واقعہ سے ان آیات کا خلاف لازم آتا ہے جن سے ثابت ہے کہ کافر کی موت کے بعد اسے کچھ فائدہ نہیں دیتا'' دفع ہوگیا، اس لیے کہ احیاء کا واقعہ کفر کے بعد ایمان لانے کے لیے نہیں، بلکہ وہ تو پہلے ہی سے صاحب توحید تھے، اب دوبارہ زندہ اس لیے کیے گئے تاکہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اوران کے دین کی تفصیلات پر ایمان لائیں، لہٰذا ہمیں ضرورت نہیں کہ ابن دحیہ کے اعتراض کے جواب میں ہم ان آیات میں تخصیص کا دعوی کریں، جیسا کہ دیگر جواب دینے والوں نے کیا ہے۔

''شمول الاسلام'' میں مخالفین کے شبہات کا جواب

اس سلسلے میں جن روایتوں سے مخالفین کا استدلال ہے اعلیٰ حضرت نے ''تنبیہات باہرہ'' کے عنوان سے ان کے استدلال کا جواب دیا ہے، تفصیلی جوابات تو امام سیوطی نے مسالک الحنفا میں دیے ہیں، اعلیٰ حضرت نے کچھ نئی جہتوں سے روشناس کرایا ہے، جن میں سے کچھ کا ہم ذکر کرتے ہیں۔

شبہات کے ازالہ میں امام احمد رضا کا منفرد طرز عمل

اعلیٰ حضرت نے اپنی تمام تصنیفات میں عموماً اور یہاں خصوصاً مخالفین کا جواب دینے میں بڑا مدبرانہ طرز عمل اختیار کیا ہے۔ آپ کے اس منفرد طرز عمل کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ عموماً آپ مخالفین کے شبہات سے متعلق پوری بحث عربی میں کرتے ہیں، تاکہ علمی بحث اہل علم تک محدود رہے، قاری اگر مبتدی ہے تو ان شبہات سے اس کا دور رہنا ہی بہتر ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے مخالف کی پوری دلیل مع وجہ استدلال ذکر ہی نہیں فرمائی، اوراس کا جواب دفع دخل مقدر کے طور پر مکمل دیدیا، اس کا مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ کسی قاری کے ذہن میں مخالف کا استدلال راسخ نہ ہوجائے، پھر اسے وسوسہ ستاتا رہے کہ ہوسکتا ہے وہی درست ہو۔ مثلاً شبہ اولیٰ کا بیان اس کے جواب کے ساتھ ان الفاظ میں کیا:

''حدیث ''ان ابی واباک'' میں باپ سے ابوطالب مراد لینا طریق واضح ہے''۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۲۸۴)

اس کے بعد جواب کی تفصیل فرمائی۔اسی طرح شبہ ثانیہ کی طرف مع جواب یوں اشارہ کیا:

"استغفار سے نہی معاذ اللہ عدم توحید پر دال نہیں صدر اسلام میں سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مدیون کے جنازے پر نماز نہ پڑھتے۔" (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۸۴/۳۰)

پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ہم یہاں مخالفین کے ان دلائل اور اعلیٰ حضرت کے جواب کا خلاصہ بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

مخالفین کی پہلی دلیل مسلم شریف کی روایت ہے

عن أنس أن رجلاً قال یارسول الله ، أین أبي ؟ قال: في النار، فلما قفی دعاه فقال: انّ أبي وأباک في النار. أخرجه مسلم

اس سے استدلال کرتے ہوئے مخالفین ابوین کریمین کو مشرک قرار دیتے ہیں۔اعلیٰ

حدیث:ان أبي وأباک في النار کی تحقیق

والدین کریمین کے متعلق کفر کا نظریہ رکھنے والا طبقہ اپنے موقف پر مسلم شریف کی ایک روایت سے استدلال کرتا ہے،اس موقف سے حضراتِ وہابیہ کو خصوصی شغف رہا ہے۔ان کے دلائل اس سلسلے میں جو کچھ بھی ہیں ہم محققین علمائے امت کی عبارتوں کی روشنی میں ان کا تجزیہ کریں گے اور حق واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ان شاء اللہ العظیم وما توفیقی الا باللہ العزیز العلیم۔

مسلم شریف کی روایت ہے:

عن أنس أن رجلاً قال : یارسول الله ! أین أبي؟ قال: في النار، فلما قفی دعاه ، فقال: انّ أبي وأباک في النار ۔(صحیح مسلم رقم الحدیث ۲۰۳،باب بیان ان من مات علی الکفر)

اس حدیث کی شرح میں علامہ نووی نے شرح مسلم میں لکھا:"**وقوله صلی الله علیه وسلم :ان أبي وأباک في النار" هو من حسن العشرة للتسلیة بالاشتراک في المصیبة.**

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ایک اچھے برتاؤ کے طور پر سامنے آیا تا کہ اس شخص کو تسلی دے سکیں کہ تمہارے والد کے ساتھ اور بھی کوئی اس مصیبت میں شریک ہے۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اس روایت میں باپ سے ابوطالب مراد لینا واضح ہے۔ کیوں کہ چچا پر لفظ ''اَب'' کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید نے بھی اطلاق کیا ہے، ارشاد ہے: **قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَکَ وَاِلٰهَ آبَائِکَ اِبْرَاهِیْمَ وَاِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ**۔ اس آیت کریمہ میں حضرت یعقوب علیہ السلام کے آباء میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا بھی ذکر ہے جو کہ ان کے چچا تھے۔ اسی پر ''لابیہ آزر'' بھی محمول ہے۔ اہل تواریخ واہل کتابین کا اجماع ہے کہ آزر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا چچا تھا۔

امام نووی رحمہ اللہ کے اس تبصرے سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اس روایت کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں، کچھ دیگر شراح نے بھی اس کو ظاہر پر محمول کیا، ہاں اس کو بلاسبب ذکر کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ علامہ محمد بن یوسف صالحی دمشقی نے ''سبل الہدیٰ والرشاد'' میں امام سہیلی کے حوالے سے لکھا کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے حق میں یہ بات کہنے کا حق نہیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردوں کو برا کہہ کر زندوں کو اذیت نہ دو۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **ان الـذین یوذون الله ورسوله لعنهم الله ورسوله**۔ جولوگ اللہ ورسول کو اذیت دیتے ہیں ان پر اللہ ورسول کی لعنت ہے۔ اوراس سے بڑھ کر کیا اذیت دینی ہوگی کہ ان کے والدین کے متعلق کہا جائے کہ وہ جہنم میں ہیں۔

ایک نفیس ضمنی بحث

یہاں ایک نفیس بحث سبل الہدیٰ والرشاد میں شیخ تاج الدین فاکہانی کی الفجر المنیر سے نقل فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو کسی کے فعل مباح سے اذیت ہوئی تو فاعل گنہگار نہیں، بلکہ ایسے فعل سے اذیت دینا حرام ہے جو ناجائز ہو، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فعل مباح سے اذیت دینے کی بھی اجازت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ان الـذیـن یـوذون الـله ورسوله لعنهم الله وفی الدنیا والآخرة وأعدلهم عذاباً مهینا. والذین یوذون المومنین والمومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثماً مبینـاً۔ (سورۃ الاحزاب ۵۷) اس آیت کریمہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **فشـرط عـلـی الـمـومـنـین أن یوذوا بغیر ما اکتسبوا، وأطلق الاذی في خاصة النبي صلی الله علیه**

مخالفین کی دوسری دلیل

اعلیٰ حضرت کے نزدیک دعائے استغفار سے ممانعت کا سبب:

مسلم شریف کی جس روایت میں ہے کہ والدہ مکرمہ کے لیے دعائے مغفرت کی اجازت نہیں دی گئی، اس کی مختلف تاویلیں کی گئی ہیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ ''شمول الاسلام'' میں فرماتے ہیں کہ استغفار سے نہی شرک پر دلیل نہیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ابتدائے اسلام میں مقروض کے جنازے پر نماز نہ پڑھتے، نمازِ جنازہ مغفرت کی دعا ہی ہے۔ اعلیٰ حضرت

وسلم من غير شرط ۔یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی اذیت (کی **ممانعت**) کے لیے یہ شرط رکھا کہ ایسے کام سے ہو جو انھوں نے نہیں کیا، اور خاص حضور اقدس صل اللہ علیہ وسلم کے حق میں ''اذی'' کو مطلق رکھا، جس کا حاصل ہوا کہ ان کو فعل مباح یا فعل حرام کسی **سبب** سے ان کو اذیت دینا حرام ہے۔ اسی وجہ سے **جب** حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو جہل کی بیٹی سے نکاح کرنا چاہا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما فاطمة بضعة مني واني لا أحرم ما أحل الله ولكن لاتجتمع ابنة رسول الله وابنة عدو الله عند رجل ابداً ۔فاطمہ تو میرے جسم کا حصہ ہے، میں بیشک اللہ کے حلال کو حرام نہیں کرتا، لیکن رسول اللہ کی بیٹی اور عدو اللہ کی بیٹی **ایک** شخص کے نکاح میں جمع نہیں ہوسکتی۔ تو آپ نے اپنی بیٹی کو اپنے حکم میں رکھا کہ فاطمہ کو مباح فعل سے بھی اذیت دینے کی اجازت نہیں دی۔

(ملخصاً سبل الہدیٰ والرشاد جلد اول صفحہ ۳۰۶ مطبوعہ لجنۃ احیاء التراث الاسلامی قاہرہ)

لیکن امام العلوم والفنون قدوۃ علماء الانام امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''مسالک الحنفا'' میں اس حدیث پر مفصل تجزیاتی اور تنقیدی بحث کی ہے، جس کو علامہ محمد بن یوسف شامی نے ''سبل الهدی والرشاد'' میں بھی انھیں الفاظ میں اپنی ترتیب سے شامل کیا ہے، ہم ذیل میں امام سیوطی کی ''مسالک الحنفا'' سے اس کا خلاصہ یہاں درج کرتے ہیں:

''ان أبي و أباك في النار'' پر امام سیوطی کی بحث و تحقیق:

اس روایت کے کلمات **"ان أبي و أباك في النار"** پر راویوں کا اتفاق نہیں۔ اسے حماد بن سلمہ نے ثابت بنانی عن انس روایت کیا ہے، جب کہ معمر نے ثابت بنانی عن انس جو روایت کی ہے وہ

کا دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ ممانعت **"لیس ذلک لک"** کی قبیل سے ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میدانِ محشر میں جب تمام اہل ایمان کی شفاعت فرما چکے ہوں گے اور آخر میں صرف وہ لوگ باقی رہ جائیں گے جن کے پاس توحید کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہوگا تو سجدہ سے سر اٹھا کر بارگاہ الٰہی میں عرض کریں گے: **یا رب ائذن لي فیمن قال لا الٰہ الا اللّٰہ**، ارشاد ہوگا: **لیس ذاک الیک لکن وعزتي وکبریائي وعظمتي وجبریائي لأخرجن منھا من قال لا الٰہ الا اللہ** ۔یعنی یہ تمہارا کام نہیں مجھے میری عزت

حماد بن سلمہ سے مختلف ہے۔اس سند سے کلمات یوں ہیں: **اذا مررت بقبر کافر فبشرہ بالنار.** (ترجمہ: جب تم کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر دو) ان کلمات میں تو "والد کریم" کے متعلق کچھ بھی نہیں۔ اور معمر کی روایت حماد بن سلمہ کی نسبت زیادہ قوی ہے، کہ معمر حماد سے "اثبت" ہیں، اس لیے کہ حماد کے حافظہ کے متعلق علمائے رجال کو کلام ہے، اور ان سے مناکیر بھی مروی ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں حماد بن سلمہ کی روایت نہیں لی۔ **مگر** معمر کے متعلق ایسا کوئی کلام نہیں، اور وہ شیخین کے متفق علیہ راوی ہیں۔ لہٰذا ان کی روایت زیادہ قوی ہوگی۔

پھر یہ حدیث حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی سند سے بھی معمر عن ثابت عن انس کی ہی مثل ملی، جو یوں ہے:

> **اخرج البزار والطبراني والبیھقي من طریق ابراھیم بن سعد عن الزھري عن عامر بن سعد عن ابیه ان اعرابیاً قال لرسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: این أبي ؟ قال: في النار، قال فأین أبوک؟ قال حیثما مررت بقبر کافر فبشره بالنار. وھذا اسناد علی شرط الشیخین فتعین الاعتماد علی ھذا اللفظ وتقدیمه علی غیره.**

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: میرے باپ کا ٹھکانہ کیا ہے؟ فرمایا: جہنم میں، عرض کی: تو آپ کے والد کا؟ فرمایا: جب کبھی کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر سناؤ۔ یہ حدیث شیخین کی شرطوں پر ہے لہٰذا اس کے الفاظ پر ہی اعتماد کیا جائے گا، اور اس کو دوسری روایتوں پر مقدم قرار دیا جائے گا۔

وجلال و کبریائی کی قسم میں ضرور جہنم سے ان کو نکالوں گا جنھوں نے لا الٰہ الا اللہ کہا۔ اور ابوین کریمین کا انتقال بلاشبہ عہد اسلام سے قبل ہوا۔ وہ صرف اہل لا الٰہ الا اللہ تھے تو نہی از قبیل ''لیس ذلک لک'' ہے۔ (ملخصا فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۳۰)

اس مسئلے سے متعلق اعلیٰ حضرت کی نصیحت

''اپنا مسلک اس باب میں یہ ہے، جسے پسند ہو فبہا و نعمت، ورنہ آخر اس سے تو کم نہ ہو کہ زبان روکے، دل صاف رکھے، کہ اس سے نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کو اذیت ہوگی۔ مانا کہ

طبرانی اور بیہقی میں اتنا اور ہے کہ پھر وہ اعرابی مسلمان ہوگیا، بولا: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تھکا دینے والا کام دیا ہے، میں جس کافر کی قبر سے گزرتا ہوں اسے جہنم کی خبر سناتا ہوں۔

ابن ماجہ میں ایک حدیث یوں ہے:

وقد اخرج ابن ماجة من طريق ابراهيم بن سعد عن الزهري عن سالم عن أبيه قال جاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه و آله وسلم فقال: يا رسول الله ان أبي كان يصل الرحم و كان و كان، فاين هو؟ قال : في النار، قال : فكأنه وجد من ذلك ، فقال : يارسول الله ! فأين أبوك؟ قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم: حيثما مررت بقبر مشرك فبشره بالنار، فأسلم الأعرابي بعد، فقال: لقد كلفني رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم تعباً، ما مررت بقبر كافر الا بشرته بالنار.

(مسالک الحنفا في أبوي المصطفیٰ صفحة ۵۹ مطبوعه مركز اهل سنت گجرات)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور عرض کی: یارسول اللہ! میرے والد کہاں ہیں؟ وہ صلہ رحمی اور اس جیسے اچھے اعمال کرتے تھے، فرمایا: جہنم میں، راوی کہتے ہیں گویا ان اعرابی کو اس جواب پر افسوس ہوا تو عرض کی: یارسول اللہ! تو آپ کے والد کہاں ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم جب کبھی کسی مشرک کی قبر

ایمان ابوین کریمین قطعی اجماعی نہیں، پھر اُدھر کون سا قاطع کون سا اجماع ہے؟۔آدمی جانب ادب میں خطا کرے تو لاکھ درجہ بہتر ہے اس سے کہ معاذ اللہ اس کی خطا جانب گستاخی جائے۔ اور امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کی طرف گناہِ کبیرہ کی نسبت جائز نہیں جب تک تواتر سے ثابت نہ ہو۔ بے تواتر وقطع مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیوں کر اولاد چنین و چناں سے ہونا منسوب کردیا جائے۔ حکم برہانی نہ سہی حکم وجدانی تو ہوسکتا ہے، سچ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر حکم نہیں کر سکتے پھر دوسرے حکم کی کس نے گنجائش دی ہے؟ ادھر کون سی دلیل قاطع پائی گئی؟ ایک

سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر سناؤ، اس کے بعد وہ اعرابی مسلمان ہوگئے، بولے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے تھکا دینے والا کام دیا ہے، میں جس کسی کافر کی قبر سے گزرتا ہوں اسے جہنم کی خبر دیتا ہوں۔

تو اس زیادت نے واضح کردیا کہ بلاشبہ یہی عام الفاظ تھے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صادر ہوئے، جسے اعرابی نے اسلام قبول کرنے کے بعد ایسا حکم سمجھا جس کی بجا آوری تھکا دینے والی تھی، پھر بھی وہ اسے جاری رکھے ہوئے تھے۔

اگر پہلی روایت کے مطابق جواب ہوتا تو اس میں ہرگز کوئی حکم نہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی روایت کے کلمات میں راوی سے تصرف ہوگیا، کہ انھوں نے اپنی سمجھ کے اعتبار سے روایت بالمعنی کردیا۔ اور اس طرح کے تصرفات **صحیحین** میں متعدد روایتوں میں موجود ہیں۔

مستدرک میں معمر کی روایت کے مثل بلکہ اس سے زیادہ واضح ایک روایت ہے جس میں سائل نے صراحت کی ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کے متعلق پوچھنا چاہتا تھا، لیکن ادباً اس سے اعراض کر کے دوسری طرح سوال کیا، وہ روایت یوں ہے:

فأخرج الحاكم في المستدرك وصححه عن لقيط بن عامر أنه خرج وافداً الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه نهيک بن عاصم بن مالک المنتفق، قال: فقدمنا المدينة لانسلاخ رجب فصلينا معه صلاة الغداة فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الناس خطيباً، فذكر الحديث الى أن قال: فقلت: يارسول الله! هل في أحد

بھی حدیث صحیح وصریح نہیں۔تو اقل درجہ وہی سکوت وحفظِ ادب رہا۔‘‘

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۲۸۸،۲۸۹)

پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء وامہات کے مبارک ناموں سے استیناس کرتے ہوئے ان کے جنتی ہونے کو ترجیح دی ہے اوران ناموں کے اشارے کو نکتہ الٰہیہ قرار دے کر اس کی تفصیل فرمائی۔

پھر ۳۵/اعاظم علمائے کرام کے اسمائے گرامی ذکر کیے ہیں جو یہی (ابوین کریمین کی نجات

ممن مضى منا في الجاهلية من خير؟ فقال رجل من عرض قريش: ان أباك المنتفق في النار، فكأنه وقع بحر بين جلد وجهي ولحمي مما قال لأبي على رؤوس الناس، فهممت أن أقول: وأبوك يارسول الله؟ ثم نظرت فاذا الأخرى أجمل فقلتُ: وأهلك يارسول الله؟ قال: ما أتيت عليه من قبر قرشي أو عامري مشرك فقل: أرسلني اليك محمد فأبشرك بما بشرك. (مسالك الحنفا صفحة ١٦)

ترجمہ:امام حاکم نے لقیط بن عامر کی سند سے تخریج کی اوراسے صحیح قرار دیا کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ کے لیے نکلے،ساتھ میں نہیک بن عاصم بن مالک المنتفق بھی تھے،ان کا بیان ہے کہ ہم مدینہ منورہ ماہ رجب کے آخر میں آئے اوران کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ کے لیے لوگوں میں کھڑے ہوئے ،اور یہ حدیث ارشاد فرمائی، یہاں تک کہ راوی کہتے ہیں میں نے عرض کی: یارسول اللہ! کیا گزرے ہوئے لوگوں میں کسی کے اندر بھلائی ہے؟ قریشی لوگوں میں سے ایک شخص نے کہا:تمہارے باپ منتفق جہنم میں ہے،گویا اس نے سب کے سامنے میرے والد کے متعلق یہ کہہ کر میرے چہرے اور گوشت کے مابین آگ لگادی ،تو میں نے سوچا کہ عرض کروں:اوراے اللہ کے رسول! آپ کے باپ؟ پھر میں نے غور کیا تو دوسرا جملہ اس سے بہتر سمجھ آیا تو میں نے کہا: آپ کے گھر والے؟ یارسول اللہ! فرمایا: جس کسی قرشی یا عامری مشرک کی قبر پر آؤ تو کہو: مجھے رسول اللہ نے تمہارے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ

کا) موقف رکھتے ہیں، جنھوں نے صراحت کی ہے، جن میں امام بن شاہین وخطیب بغدادی سے لے کر امام سید ابن عابدین شامی تک کا نام ہے۔اور بنظر کلیت دیکھیں تو امام غزالی وامام الحرمین وامام باقلانی بلکہ امام شافعی کی نصوص قاہرہ موجود ہیں بلکہ تمام ائمہ اشاعرہ وماتریدیہ سے مشائخ بخارا تک سب کا یہی مقتضائے مذہب ہے۔ بلکہ علامہ زرقانی شرح مواہب میں ائمہ قائلین نجات کے اقوال ذکر کے فرماتے ہیں:

هذا ما وقفنا عليه من نصوص علمائنا ولم نر لغيرهم ما يخالفه الا ما يشمّ

سنادوں جو تمہیں سنانے کو کہا ہے۔

اس روایت میں کوئی اشکال نہیں، یہ سب سے واضح تر روایت ہے۔

باپ سے مراد چچا ابو طالب

اور اگر پہلی روایت کے الفاظ **"فاين ابوك"** اور **"ان أبي"** ثابت بھی ہوتو اس سے آپ کے چچا ابو طالب مراد ہونے میں کیا مانع ہے؟ جیسے کہ امام فخر الدین رازی نے کہا کہ ''اب ابراہیم'' سے مراد ابراہیم علیہ السلام کے چچا ہیں، اس کی تائید دو وجوں سے ہوتی ہے:

(۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس کا اطلاق ابو طالب پر عام تھا، چنانچہ مشرکین ابو طالب سے بھی یوں کہتے تھے: **قل لابنک يرجع عن شتم آلهتنا**، آپ اپنے بیٹے سے کہہ دیں کہ ہمارے معبودوں کو برا کہنے سے باز آجائیں۔ ایک بار جب ان لوگوں نے کہا کہ ہمیں اپنا بیٹا دیدیں اور اس کی جگہ اس لڑکے کو لے لیں، تو ابو طالب نے کہا: **أعطيكم ابني تقتلونه و آخذ ابنكم أكفله لكم !** (تمھیں اپنا بیٹا دیدوں تاکہ تم اسے قتل کردو اور تمہارا بیٹا لے کر تمہارے لیے پالوں)۔ ابو طالب جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر شام کے سفر پر گئے تھے اور بحیرا راہب کے پاس قیام کیا تھا تو اس نے کہا تھا: یہ آپ کے کون ہیں؟ ابو طالب نے کہا تھا: **هذا ابني**، (یہ میرے بیٹے ہیں) تو اس نے کہا: اس لڑکے کے والد زندہ نہیں ہوں گے۔ تو ابو طالب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے باپ کے طور پر مشہور تھے، کیوں کہ وہ چچا تھے، اور بچپن سے ان کی کفالت وتربیت کی تھی، تو ہوسکتا ہے سوال انھیں کے متعلق ہو۔

(۲) اسی جیسی ایک روایت میں ابو طالب کا ذکر ہے۔

من نفس ابن دحية وقد تكفل برده القرطبي۔ یہ ہمارے علما کے وہ نصوص ہیں جن پر میں واقف ہوا اور ان کے غیر سے کہیں اس کا خلاف نظر نہ آیا سوائے ایک بوئے خلاف کے جو ابن دحیہ کے کلام سے پائی گئی، اور امام قرطبی نے اس کا رد کر دیا۔

ایک حیرت انگیز واقعہ

آخر میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہ واقعہ حضرت سید احمد مصری کے حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار سے پیش کیا:

اخرج الطبراني عن ام سلمة : ان الحارث بن هشام أتى النبي صلى الله عليه و آله وسلم يوم حجة الوداع فقال: يارسو ل الله ! انک تحث على صلة الرحم والاحسان الى الجار وابرار اليتيم واطعام الضيف واطعام المساكين وكل هذا كان يفعله هشام بن المغيرة، فما ظنک به يارسول الله؟فقال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم: كل قبر لايشهد صاحبه ان لا الٰه الا الله فهو جذوة من النار، وقد وجدت عمي أباطالب في طمطام من النار، فأخرجه الله لمكانه مني، واحسانه اليَّ فجعله في ضحضاح من النار.

ترجمہ: حارث بن ہشام حجۃ الوداع کے دن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئے، عرض کی: یارسول اللہ! آپ صلہ رحمی اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک ،یتیم کے ساتھ بھلائی، مہمانوں اور مسکینوں کو کھانا کھلانے کو کہتے ہیں، یہ سب کام ہشام بن مغیرہ بھی کرتا تھا، آپ اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر قبر جس کا مکین اللہ کی وحدانیت کی گواہی نہ دیتا تھا وہ جہنم کی آگ ہے، میں نے اپنے چچا ابو طالب کو جہنم کی نچلی سطح میں پایا تو اللہ نے میرے ساتھ ان کے تعلق اور احسان کے سبب انھیں وہاں سے نکال کر جہنم کے اوپری حصے میں رکھ دیا۔

امام سہیلی الروض الانف میں فرماتے ہیں:

وفي حديث آخر ما يصححه وهو "أن رجلاً قال له يارسول الله

ایک عالم رات بھر مسئلہ ابوین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما میں متفکر رہے کہ کیسے تطبیق اقوال ہو؟، اسی فکر میں چراغ پر جھک گئے کہ بدن جل گیا، صبح ایک لشکری آیا کہ میرے یہاں آپ کی دعوت ہے، راہ میں ایک دکاندار باٹ ترازو لیے بیٹھا ملا، انھوں نے اٹھ کران عالم کے گھوڑے کی باگ پکڑی اور کچھ عربی اشعار سنا کر بولے:

اے شیخ ! انھیں لے، اور نہ رات کو جاگ نہ اپنی جان کو فکر میں ڈال، کہ تجھے چراغ جلادے۔ ہاں جہاں جارہا ہے وہاں نہ جا، کہ لقمہ حرام کھانے میں نہ آئے۔ ان کے اس فرمانے

أين أبي؟ فقال: في النار، فلما ولّى الرجل قال عليه السلام انّ أبي وأباک في النار وليس لنا أن نقول نحن هذا في أبويه صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام : لاتوذوا الاحياء بسبّ الأموات، والله عزوجل يقول: انّ الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم في الدنيا والآخرة (الاحزاب ۵۷) وانما قال النبي صلى الله عليه وسلم لذلک الرجل هذه المقالة لانه وجد في نفسه، وقد قيل انه قال اين أبوک أنتَ؟ فحينئذ قال ذلک، وقد رواه معمر بن راشد بغير هذا اللفظ فلم يذكر أنه قال له: انّ أبي وأباک في النار" ولكن ذكر أنّه قال له: اذا مررت بقبر كافر فبشّره بالنار، وروي حديث غريب لعله أن يصحّ وجدتُه بخط جدي أبي عمرن احمد بن ابي الحسن القاضي رحمه الله بسند فيه مجهولون ذكر أنّه نقله من كتاب النُسِخ من كتاب مُعوّذ بن داود بن مُعوّذ الزاهد يرفعه الى عبدالرحمن بن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أخبرت أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربّه أن يُحيي أبويه فأحياهما له وآمنا به ثم أماتهما" والله قادر على كل شيء، وليس تعجز رحمته وقدرته عن شيء، ولبيه عليه السلام أهل أن يخصه بما شاء من فضله ويُنعم عليه بما شاء من كرامته صلوات الله عليه وآله وسلم. (الروض الانف جلد ثاني صفحة ۱۲۱)

سے وہ عالم دم بخود رہ گئے پھر انھیں تلاش کیا پتہ نہ پایا۔

فقہ اکبر کی الحاقی عبارت کی تحقیق

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق امام ابوحنیفہ کی طرف ایک عبارت منسوب ہے: **"ابوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر"** جوفقہ اکبر کے

ترجمہ: دوسری حدیث میں ہے جسے صحیح قرار دیا کہ ایک شخص نے آپ سے عرض کی یارسول اللہ! میرے باپ کہاں ہیں؟ فرمایا: جہنم میں، جب وہ شخص لوٹا تو فرمایا: میرے اور تمہارے باپ جہنم میں ہیں، اور ہمیں حق نہیں کہ ہم ایسا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے متعلق کہیں، کہ حضور نے فرمایا: زندوں کو مردوں کو برا کہنے کے سبب اذیت نہ دو، اور اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: بیشک وہ لوگ جو اللہ ورسول کو اذیت دیتے ہیں ان پر اللہ کی لعنت ہے دنیا وآخرت میں۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات اس شخص سے اس لیے کہی کیوں کہ اس کے دل پر اس کا اثر ہوا تھا، کہا گیا ہے کہ اس نے عرض کی: آپ کے باپ کہاں ہیں؟ اس وقت آپ نے وہ بات فرمائی، اور معمر بن راشد نے یہ روایت دوسرے الفاظ میں ذکر کی ہے، جس میں یہ ذکر نہیں کہ آپ نے اسے کہا ہو: میرے اور تمہارے باپ جہنم میں ہیں، بلکہ بیان کیا کہ آپ نے اس سے فرمایا: جب کبھی کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر دو۔ ایک اور غریب روایت ہو جو ہوسکتا ہے صحیح ہو جسے میں نے اپنے جد ابوعمران احمد بن ابوالحسن قاضی رحمہ اللہ سے ایسی سند سے پایا جس میں کئی راوی مجہول ہیں، انھوں نے ذکر کیا کہ اسے ایسی کتاب سے نقل کیا ہے جو معوذ بن داود بن معوذ سے منقول ہے، جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب سے دعا کی کہ ان کے والدین کو زندہ کردے، تو اللہ نے ان کے لیے ان دونوں کو زندہ کردیا، اور وہ دونوں ان پر ایمان لائے پھر انھیں موت دیدی، اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اس کی رحمت وقدرت کسی بات سے عاجز نہیں، اس کے نبی علیہ السلام اہل ہیں کہ انھیں جس فضل سے چاہے خاص کرے اور ان پر جو انعام واکرام چاہے کرے، صلوات اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

ایک نسخے میں موجود ہے، لیکن فقہ اکبر کے باقی نسخے اس سے خالی ہیں، اس عبارت کی نسبت امام اعظم کی طرف حد درجہ مشکوک ہے، بلکہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے بطورِ جزم ارشاد فرمایا کہ ہمارے امام اعظم کا دامن اس سے پاک ہے کہ والدین کریمین پر کفر کا قول کریں۔ ملا علی قاری نے اسی مخدوش نسخہ پر شرح لکھی تو اسی کو بنیاد بناتے ہوئے اس مسئلے پر رسالہ بھی لکھ ڈالا۔ ذیل میں اس عبارت کی نسبت کے تعلق سے دیکھتے ہیں کہ محققین کیا فرماتے ہیں۔

علامہ زاہد بن حسن کوثری کی تحقیق

علامہ محمد زاہد بن حسن الکوثری امام ابوحنیفہ کے رسالہ ''العالم والمتعلم'' کے تعارف میں الفقہ الاکبر کے متعلق لکھتے ہیں:

فقہ اکبر کا وہ نسخہ جو ابو مطیع عن ابی حنیفہ مروی ہے اسے الفقہ الابسط کہتے ہیں اور جو امام ابوحنیفہ کے صاحبزادے حضرت حماد سے مروی ہے اس کو الفقہ الاکبر کہا جاتا ہے۔ فقہ اکبر اور اس کی شرحیں کئی جگہوں سے شائع ہو چکی ہیں، اس کا مخطوطہ نسخہ مدینہ منورہ میں شیخ الاسلام علامہ عارف حکمت کی لائبریری میں ملا جس کا نمبر ۲۲۶ ہے۔ اس کے شروع میں سند کچھ یوں ہے:

علي بن احمد فارسي عن نصير بن يحيى عن ابن مقاتل عن عصام بن يوسف عن حماد بن أبي حنيفه عن أبيه۔

اس لائبریری میں حضرت حماد کی روایت سے فقہ اکبر کے یہ دونوں نسخے موجود ہیں جو قدیم اور صحیح نسخے ہیں۔ آگے کی بات شیخ کوثری کی ہی عبارت میں یوں ہے:

فياليت بعض الطابعين قام باعادة طبع الفقه الاكبر من هاتين النسختين مع المقابلة بنسخ دار الكتب المصرية، ففي بعض تلك النسخ: "وابوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الفطرة" و"الفطرة" سهلة التحريف الى "الكفر" في الخط الكوفي، وفي أكثرها "ما ماتا على الكفر" كأنّ الامام الاعظم يريد الرد به على من يروي حديث "أبي وأبوك في النار" ويروي كونهما من أهل

النار، لأن انزال المرء في النار لايكون الا بدليل يقيني، وهذا الموضوع ليس بموضوع عملي حتى يكفي فيه بالدليل الظني.

ويقول الحافظ محمد المرتضى الزبيدي شارح الاحياء والقاموس في رسالته "الانتصار لوالدي النبي المختار": وكنت رأيتُها بخطه عند شيخنا أحمد بن مصطفىٰ العمري الحلبي مفتي العسكر العالم المعمر. ما معناه: ان الناسخ لما رأى تكرار "ما" في "ما ماتا" ظنّ أنه احداهما زائدة فحذفها فذاعت نسخته الخاطئة، ومن الدليل على ذلک سياق الخبر، لأن أبا طالب والأبوين لوكانوا جميعاً على حلة واحدة لجمع الثلاثة في الحكم بجملة واحدة لابجملتين مع عدم التخالف بينهم في الحكم. وهذا رأي وجيه من الحافظ الزبيدي الا أنه لم يكن رأى النسخة التي فيها "ما ماتا" وانما حكى ذلک عمن رأها، واني بحمد الله رأيت لفظ "ما ماتا" في نسختين بدار الكتب المصرية قديمتين كما رأى بعض أصدقائي لفظي "ما ماتا" و "على الفطرة" في نسختين قديمتين بمكتبة شيخ الاسلام المذكورة. وعلي القاري بنى شرحه على النسخة الخاطئة وأساء الأدب سامحه الله. (العقيدة والكلام من أعمال الامام الكوثري صفحة ٥٦٩ مطبوعة دار الكتب العلمية بيروت)

ترجمہ: کاش کوئی طابع فقہ اکبر کے ان دونوں نسخوں سے دارالکتب المصریۃ کے نسخوں کے ساتھ مقابلہ کر کے طبع کرتا۔ کہ اس کے ایک نسخے میں ہے: وابوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الفطرة" اور خط کوفی میں لفظ "الفطرة" کی "الكفر" سے تحریف آسان ہے۔ اور اکثر نسخوں میں

یوں ہے: "**ما ماتا علی الکفر**" گویا امام ابو حنیفہ اس کا رد فرما رہے ہیں جو حدیث پاک "**أبي وأبوک في النار**" کو والدین کریمین کے (معاذ اللہ) جہنمی ہونے کی روایت قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ کسی انسان کو جہنمی قرار دینا یقینی دلیل سے ہی ہوسکتا ہے، اور یہ موضوع عمل سے متعلق نہیں کہ اس میں دلیل ظنی کافی ہو۔

حافظ محمد مرتضیٰ زبیدی شارح احیاء العلوم اور صاحب قاموس اپنے رسالہ "**الانتصار لوالدي النبي المختار**" میں فرماتے ہیں: میں نے اسے انھیں کے خط میں اپنے شیخ احمد بن مصطفیٰ عمری حلبی کے یہاں دیکھا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ کاتب نے جب "ما ماتا" میں کلمہ "ما" کی تکرار دیکھا تو سمجھا کہ ایک "ما" زائد ہوگیا ہے، تو اسے حذف کردیا، پھر وہی غلط نسخہ پھیل گیا۔ اس کی دلیل سیاق کلام ہے، کیوں کہ ابو طالب اور ابوین اگر سب ایک ہی حالت پر ہوتے تو تینوں کا حکم ایک ہی جملے میں ذکر کر دیتے، نہ کہ ان کا ایک جیسا حکم ہونے کے باوجود دو الگ الگ جملوں میں ذکر کریں۔ حافظ زبیدی کی یہ رائے اچھی ہے، مگر انھوں نے وہ نسخہ خود نہیں دیکھا جس میں "**ما ماتا**" ہے، بلکہ انھوں نے دیکھنے والے سے حکایت کی ہے۔ اور میں نے بحمدہ تعالیٰ دار الکتب المصریہ کے دو قدیم نسخوں میں یہ عبارت "**ما ماتا**" دیکھی ہے، جیسا کہ میرے بعض احباب نے "**ما ماتا**" اور "**علی الفطرة**" دونوں کلمات شیخ الاسلام کی مذکورہ لائبریری کے نسخے میں دیکھا ہے۔ ملا علی قاری نے اپنی شرح کی بنا اس نسخے پر کی ہے جس میں یہ غلطی ہے۔ اور ان سے ادب نہ ہوسکا، اللہ انھیں معاف کرے۔ انتہیٰ

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

علامہ فضل رسول بدایونی نے المعتقد میں قاضی عیاض کی شفا مع شرح ملا علی قاری سے ایک اقتباس درج کیا:

وقال القاضي:قال عمر بن عبدالعزيز لرجل انظر لنا كاتباً يكون أبوه عربياً فقال كاتب له : قد كان أبوا النبي صلى الله عليه وسلم كافراً، فقال : جعلت هذا مثلاً، فعزله وقا ل لا تكتب لي أبداً ، قال القاري: وهذا يوافق ما قال امامنا في الفقه الأكبر: ان والدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماتا على الكفر الى أن قال ولكن لايجوز أن يذكر مثل هذا في مقام المعرة. (المعتقد صفحہ ۱۶۷ المجمع الاسلامی مبارک پور)

ترجمہ: قاضی عیاض فرماتے ہیں: حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک شخص سے کہا: ہمارے لیے ایک ایسا کاتب تلاش کرو جس کے باپ عربی ہوں، ایک کاتب نے کہا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے باپ کافر تھے، بولے: تم نے ایسی مثال پیش کی؟ اور اسے یہ کہہ کر معزول کر دیا کہ اب کبھی میرے یہاں کتابت کا کام نہیں کروگے، ملاعلی قاری فرماتے ہیں: یہ ہمارے امام کے اس قول کے موافق ہے جو فقہ اکبر میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین نے کفر پر دنیا سے رحلت کی......لیکن عار دلانے کے طور ایسا کہنا جائز نہیں۔

اس پر امام احمد رضا قدس سرہ حاشیہ میں فرماتے ہیں:

یہ بات ہمارے سردار امام اعظم رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔ علامہ سید طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ حاشیہ درمختار کے باب نکاح الکافر میں فرماتے ہیں: جو فقہ اکبر میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کفر پر فوت ہوئے یہ امام اعظم کو بدنام کرنے کے لیے کسی نے بڑھا دیا ہے، اس کی دلیل فقہ اکبر کے وہ معتمد نسخے ہیں جن میں ایسی کوئی عبارت نہیں۔ امام ابن حجر مکی اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں: یہ جو عبارت ہے وہ امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفی کی نہیں بلکہ دوسرے ابوحنیفہ یعنی ابوحنیفہ محمد بن یوسف بخاری کی ہے۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ امام ابوحنیفہ نے ایسا لکھا ہو تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ والدین کریمین زمانۂ کفر میں فوت ہوئے، جس کا

یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں خود بھی کفر سے ملوث تھے۔

(اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں) اس مفہوم کا ایک قرینہ وہ عبارت بھی ہے جو فقہ اکبر کے بعض نسخوں میں ہے: **ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم مات علی الایمان،** یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وفات ایمان پر یعنی زمانۂ اسلام میں ہوئی، علامہ علی قاری نے خود اس عبارت کی نسبت کی صحت پر شک ظاہر کیا ہے، اور لکھا: اس عبارت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر شاید امام کا مقصد یہ ہو الخ، تو والدین والی عبارت پر ملا علی قاری کا یقین تعجب خیز ہے، حالانکہ دونوں عبارتوں سے معتمد نسخے خالی ہیں۔ بلکہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ اس مسئلے میں اگر ان حضرات کی ترجیح کا اعتبار کیا جائے تو اس کا زیادہ سے زیادہ حاصل حصولِ ظن ہوگا، جس کی حیثیت غالب الرائے کے مقابل وہ نہیں کہ مخالف رائے کمزور پڑ جائے، کجا یہ کہ یہاں کوئی قطعی دلیل ہو۔ اور جو امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی سیرت و کردار کا مطالعہ رکھتا ہے اسے یقیناً معلوم ہوگا کہ قطعی دلیل نہ ہونے کی صورت میں آپ اس جیسے معاملے میں دخل دینے سے حد درجہ اجتناب کرتے تھے، آپ تو وہ امام ہیں کہ عام لوگوں کے متعلق نقد و جرح کرتے نہیں سنے گئے، تو کجا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق ایسا کریں، پھر ایسا شدید اہتمام کیوں کریں گے کہ اصول عقائد کی کتاب میں اسے شامل کر دیں، یہ وہ وجہ قدح ہے کہ اگر ایسی روایت ثابت بھی مان لی جائے تو یہ انقطاع باطنی کا سبب ہوگی جو ہمارے امام کی اس سے پاک دامنی کو ثابت کرے گی۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا حاشیہ یہ ہے

لم یثبت ھذا عن سیدنا الامام الأعظم رضي الله تعالیٰ عنه، قال العلامة السید الطحطاوي رحمه الله تعالیٰ في حاشیته علی الدر المختار من باب نکاح الکافر ...... وما في الفقه الأکبر من أن والدیه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم ماتا علی الکفر فمدسوس علی الامام، ویدل علیه ان النسخ المعتمدة منه لیس فیها شيء من

ذلک، قال ابن حجر المکي في فتاواه: والموجود فيها ذلک لأبي حنيفة محمد بن يوسف البخاري لا لأبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وعلى التسليم أن الامام قال ذلک فمعناه أنهما ماتا في زمن الكفر، وهذا لايقتضي اتصافهما به.

أقول: ولهذه العبارة قرينة أخرى توجد مثلها في بعض النسخ دون الأخرى، وهي قوله: ورسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مات على الايمان، والعلامة القاري نفسه قد ارتاب في صحة نسبتها الى الكتاب، حيث قال: لعل مرام الامام على تقدير صحة ورود هذا الكلام الخ فالقطع بصحة هذه مع اشتراكهما في خلو النسخ المعتمدة عنهما مما يفضي الى التعجب، ثم أقول: معلوم قطعاً أن التوجيح في المسئلة لو فرض الى هؤلاء لم تكن قصاراه الا ظن لم يبلغ من غالب الرأي مبلغاً يتضاءل دونه الخلاف، فضلاً عن أن يكون هناک قاطع، ومن سبر سير هذا الامام الأجل رضي الله تعالىٰ عنه أيقن أنه كان أعقل من الهجوم على مثل هذا من دون قاطع، وهو الذي لم يسمع قط يقع في آحاد الناس فكيف بأبوي رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فكيف بهذا الاعتناء الشديد به الباعث على ادراجه في كتاب أصول الدين، فهو ان سلم ثبوته رواية كان هذا انقطاعاً باطنا، مثبتاً لنزاهة امامنا عن لوثه.

(المعتمد المستند صفحة ١٦٧، ١٦٨)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی یہ پوری عبارت امام ابوحنیفہ قدس سرہ کی طرف اس بات کی نسبت کو روایۃً اور درایۃً دونوں طرح غلط ثابت کر رہی ہے۔ نیز ملا علی قاری پر یہ قدح بھی امام احمد رضا قدس سرہ کی طرف سے معقول ہے کہ ایک عبارت کی نسبت مشکوک ہوئی تو دوسری

عبارت کی نسبت پر جزم کیسے؟ حالانکہ دونوں عبارتیں عام نسخوں میں موجود نہیں۔

ابو طالب کے ایمان و کفر کی بحث

ایمان کی حقیقت، اس کی تعریف اور شرطوں کا بیان علم کلام کا مرکزی موضوع ہے، جس میں تصدیق قلبی کے ساتھ اقرار باللسان کی ضرورت اور مرتبے کا بھی ذکر آتا ہے، اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت نے ابو طالب کے کفر و ایمان کی بحث میں ان امور کا تذکرہ کیا ہے، اس لیے ذیل میں ہم اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت کی تحقیقات درج کرتے ہیں۔

تمہید

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کریمین بلکہ تمام آبا و اجداد حضرت آدم علیہ السلام تک **سب** کے سب موحد اور مومن تھے، یہی اجلہ ائمہ کرام کا موقف ہے اور اسی کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنی تصنیفات میں ثابت کیا ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمام میں جن کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بعثتِ رسالت کا وقت میسر ہوا ان میں حضرت امیر حمزہ اور حضرت عباس بن عبد المطلب کو ایمان کی دولت نصیب ہوئی، اس پر اتفاق ہے، لیکن ابولہب اور ابو طالب قضائے الٰہی سے اس دولت سے محروم رہے۔ ہاں، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے کفر میں فرق یہ ہے کہ ابولہب کا کفر ضروریات دین سے ہے کہ جو اسے کافر نہ کہے خود کافر ہو جائے گا۔ اور ابو طالب کا معاملہ ایسا نہیں کہ خلاف پر تکفیر کا احتمال ہو۔

ابو طالب کا معاملہ

ابو طالب کو اعلان نبوت اور بعثت کا زمانہ ملا اور انھیں ہر طرح سے ایمان کی دعوت پہنچی، اس لیے وہ تمام علمائے امت کے نزدیک صریح ایمان لانے اور کلمہ شہادت کے اقرار صریح کے مکلّف تھے۔ کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں کہ انھوں نے صریح اقرار کیا ہو۔ اگرچہ تاحیات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت و حمایت میں رہے اور ان کے فضائل و کمالات کے بھی قائل و معترف رہے، مگر ایمان لانے سے محترز رہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں کلمہ شہادت پڑھنے کی گزارش کی، لیکن وہ انکار ہی پر قائم رہے،

بلکہ ان کے ایمان سے محرومی پر چند آیات طیبہ بھی نازل ہوئیں، لہٰذا ان کے ایمان سے محرومی پر جمہور ائمہ حدیث وتفسیر وسیر وتواریخ کا اتفاق ہے۔ اس لیے اعلیٰ حضرت نے اِس معاملے میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق موقف سے مختلف موقف اختیار کیا ہے، اس کا سبب دونوں مسئلوں میں دلائل کا فرق ہے۔ والدین کریمین کے متعلق معاذ اللہ کفر پر خاتمے کا ذکر نہ قرآن میں ہے نہ کسی حدیث صریح میں نہ سیر وتواریخ میں۔ اس کے برخلاف ابوطالب کی ایمان سے محرومی پر دلائل کا انبار ہے۔ اس لیے اعلیٰ حضرت اس مسئلے میں جمہور علمائے امت کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں۔

اسی مسئلے سے متعلق آپ کی بارگاہ میں بدایوں سے ۱۲۹۴ھ میں سوال آیا تو پہلے ایک مختصر رسالہ معتبر الطالب فی شیون ابی طالب تصنیف فرمایا، پھر اسی کے متعلق دوسرا سوال احمد آباد سے ۱۳۱۶ھ میں آیا تو آپ نے اس کے جواب میں ایک مفصل رسالہ ''شرح المطالب فی مبحث ابی طالب'' تصنیف فرمادیا، یہ دوسرا رسالہ پہلے رسالے کی تفصیل اور شرح کے درجے میں ہے۔ اس رسالے میں ابوطالب کی ایمان سے محرومی کو جمہور اہل سنت کا موقف قرار دیتے ہوئے ان کے صاحب ایمان ہونے کو روافض کا قول قرار دیا۔ اور اپنے اس موقف کو بارہ صحابہ کرام، نو تابعین کرام، چار تبع تابعین، بارہ اجلہ مفسرین، اکتیس اجلہ محدثین، بارہ فقہائے کرام وعلمائے اصول کے حوالے سے ذکر کیا، اور کل ایک سو تیس (۱۳۰) کتابوں کے حوالے سے اس موقف کو مبرہن فرمایا۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم کے ۲۹ویں جلد میں صفحہ ۶۵۵ سے ۷۴۹ تک پھیلا ہوا ہے۔

''شرح المطالب فی مبحث ابی طالب'' کا خاکہ

رسالہ شرح المطالب دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول: آیاتِ قرآنیہ سے اثبات، جس میں تین آیتیں پیش کیں۔

اول: **اِنَّکَ لَاتَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ الآية.**

ثانی: **مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا اُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُمْ اَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ.**

ثالث: وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ وَاِنْ يُّهْلِكُوْنَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُوْنَ۔

معتبر کتب تفسیر اور کتب حدیث سے واضح کیا کہ یہ تینوں آیتیں ابوطالب کے حق میں نازل ہوئیں۔

فصل ثانی: احادیث طیبہ کے بیان میں جس میں ۱۵ / احادیث طیبہ پیش فرمائیں۔ جن میں سے دو روایتیں درج ذیل ہیں: **صحیحین** میں ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ عرض کرتے ہیں :حضور نے اپنے چچا ابوطالب کو کیا نفع دیا؟ بخدا وہ حضور کی حمایت کرتے اور آپ کے لیے لڑتے تھے، فرمایا: **هو في ضحضاح من نار ولو لا انا لكان في الدرك الاسفل من النار** ، (وہ جہنم کے اوپری حصے میں ہیں اگر میں نہ ہوتا تو جہنم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوتے۔)

دوسری حدیث بھی **صحیحین** میں ہے: **أهون أهل النار عذاباً ابوطالب وهو منتعل بنعلين من نار يغلي منهما دماغه** ۔ بیشک دوزخیوں میں سب سے کم عذاب ابوطالب پر ہے، وہ آگ کے دو جوتے پہنے ہوئے ہیں جس سے ان کا دماغ کھولتا ہے۔

فصل ثالث: اقوال ائمہ کرام وعلمائے اعلام کے بیان میں جس میں کل ۱۰۵ / ائمہ کرام وعلمائے اعلام کی عبارتیں درج فرمائیں۔

فصل رابع: شارحین حدیث کی عبارات، جس میں چھ عبارات لائے۔

فصل خامس: کتب عقائد جس میں سات علمائے اصول عقائد کے حوالے درج فرمائے۔

فصل سادس: عبارات علمائے سیرت وتاریخ، جس میں گیارہ علمائے سیرت کی عبارتیں درج فرمائیں۔

فصل سابع: شبہات کے ازالہ میں، جس میں اس موقف سے اختلاف رکھنے والوں کے کل نو شبہات کا مفصل جواب ہے۔

فصل ثامن: میں ابوطالب کے لیے دعائیہ کلمات مثلاً رضی اللہ عنہ وغیرہ کے استعمال سے ممانعت کا ذکر اور ان میں اور ابولہب کے کفر میں فرق کا بیان ہے۔

فصل تاسع: میں اکابر امت اور علمائے کرام کے اسماء کا ذکر ہے۔

فصل عاشر: میں محولہ کتابوں کا ذکر ہے۔

اس رسالے میں اعلیٰ حضرت کی تحقیق کا منہج اور خصوصیات:

(۱) ساتویں فصل میں شبہات کے ازالہ میں شبہات کی طرف محض اشارہ فرمایا اور رد کی پوری تفصیل فرمائی۔

(۲) نو شبہات کے ازالے کے بعد ایک دسویں شبہے کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر اس کو بیان نہیں کرتے اور اس کے جواب کو بھی آئندہ پر ٹال دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

وھناک شبھة أخری أوھن وأھون لم نوردھا اذ لم تعرض ولم تعرف فلا نطیل الکلام بایرادھا ولنطوھا علی غرھا لمیعادھا. یعنی یہاں ایک اور شبہہ ہے جو بہت ہلکا اور معمولی سا ہے جسے ہم نہیں پیش کرر ہے ہیں، کیوں کہ یہ شبہہ پیش ہی نہیں کیا گیا نہ اس کا (مخالفین کو) پتہ چلا، لہٰذا اس کو پیش کر کے ہم کلام کو طویل نہیں کرنا چاہتے، لہٰذا ہم اسے اس کے مقررہ وقت تک کے لیے اٹھا رکھیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/ ۷۳۷، رسالہ شرح المطالب)

لہٰذا ممکن ہے کوئی صاحب اب اٹھ کر میدانِ تحقیق میں قدم رکھیں اور ایسی کوئی دور کی کوڑی لائیں جس کو قائلین ایمان ابی طالب نے آج تک پیش نہ کیا ہو، لہٰذا جمہور علماے امت نے اس کا جواب بھی نہ دیا ہو، اور آنجناب کو خیال گزرے کہ ہم نے ایسی دلیل پیش کر دی جس کی طرف کسی کی توجہ نہ گئی، تو ایسے محقق کو ہوش سنبھالنا چاہیے کہ اعلیٰ حضرت خواہی نخواہی مخالف کے ایسے شبہے کو پیش نہیں کرتے جس کی طرف اب تک کسی کی توجہ نہ گئی ہو تو اب جانے لگے، اور بلا شبہہ اعلیٰ حضرت ایسے شبہے کا بھی جواب رکھتے ہیں جسے وقت ضرورت کے لیے چھوڑ رکھا ہے، اب ایسا شبہہ کوئی پیش کرے تو ہوسکتا ہے اعلیٰ حضرت کے خوانِ علم سے خوشہ چینی کرنے والے انھیں کی تحریروں کی برکت سے اس کا کافی ووافی جواب دے دیں۔

ابولہب اور ابوطالب کے مابین وجہ فرق

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

ابوطالب کی عمر خدمت وکفالت ونصرت وحمایت حضرت رسالت علیہ وعلی آلہ الصلاۃ

والتحیۃ میں کٹی اور یہ ملاعنہ در پردہ وعلانیہ درپے ایذا و اضرار رہے......... بلکہ دونوں کا ثبوت کفر بھی ایک سا نہیں، ابوطالب کے باب میں اگرچہ قول حق وصواب وہی کفر وعذاب، اور اس کا خلاف شاذ ومردود وباطل ومطرود، پھر بھی اس حد کا نہیں کہ معاذ باللہ خلاف پر تکفیر کا احتمال ہو، اور ان اعداء اللہ کا کافر وابدی جہنمی ہونا تو ضروریات دین سے ہے جس کا منکر خود جہنمی کافر، تو فریقین کا نہ کفر یکساں نہ ثبوت یکساں، نہ عمل یکساں نہ سزا یکساں، ہر جگہ فرق زمین وآسماں، پھر مماثلت کہاں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹ / ۷۴۱ رسالہ شرح المطالب فی مبحث ابی طالب)

ابوطالب کے متعلق نظریہ کفر کی بنیاد

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق ابوطالب نے عہد اسلام اور بعثت رسالت پایا اور بلا اختلاف انھیں کلمہ اسلام کی دعوت پہنچی، اور حدیث صحیح وصریح سے ثابت کہ انھوں نے کلمہ اسلام کا اقرار کرنے سے صاف انکار کیا، محقق دوانی شرح عقائد عضدی میں فرماتے ہیں کہ قدرت ہوتو شہادتین کے کلمے کا تلفظ شرط ہے تو جس نے اس میں کوتاہی کی وہ کافر مخلد فی النار ہے، قلبی معرفت بغیر اذعان وقبول کے اسے کچھ نفع نہ دے گی، شرح مقاصد وغیرہ میں ہے کہ جس سے اسلام کے اقرار کا مطالبہ ہوا اور وہ اقرار نہ کرنے پر اصرار رکھے بالاتفاق کافر ہے۔ اعلیٰ حضرت نے پانچویں فصل میں ان عبارتوں کے ساتھ ساتھ وقت طلب اقرار نہ کرنے پر حکم کفر کی متعدد نصوص پیش کیں۔

اور ابتدا میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوطالب نے بیشک تمام عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت وکفالت ونصرت میں گزاری اور اس وقت ساتھ دیا جب ایک عالم حضور کا دشمن ہوگیا تھا اور حضور کی محبت میں تمام عزیزوں سے مخالفت گوارا کی، اور یقیناً جانتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، بنو ہاشم کو مرتے وقت وصیت کی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرو فلاح پاؤ گے، حضور کی تعریف وتوصیف میں قصائد نعتیہ عرض کیے، مگر صرف ان امور سے ایمان ثابت نہیں ہوتا، کاش یہ افعال واقوال ان سے حالت اسلام میں صادر ہوتے تو سیدنا عباس بلکہ ظاہراً سیدنا حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی افضل قرار پاتے اور افضل الاعمام

کہلاتے، تقدیر الٰہی نے اس حکمت کے سبب جسے وہ جانے یا اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم انھیں گروہ مسلمین میں شمار کیا جانا منظور نہ فرمایا، معرفت گو کیسی ہی کمال کے ساتھ ہو ایمان نہیں، دانستن وشناختن اور چیز ہے اور اذعان وگرویدن اور۔ کم کافر تھے جنھیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سچے پیغمبر ہونے کا یقین نہ تھا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۶۵۸)

ابوطالب کی ایمان سے محرومی کی حکمتیں

نسیم الریاض میں ہے کہ ابوطالب کے مسلمان نہ ہونے میں اللہ تعالیٰ کی ایک حکمت خفیہ یہ ہے کہ وہ قریش کے سردار تھے ان کی موجودگی میں کسی کو ان کے ماتحت پر تعدی کی گنجائش نہ تھی، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتدائے اسلام میں ان کے دامن حمایت میں تھے، کہ وہ مخالفین کو ان سے دور رکھتے تھے، اسی لیے ایک شعر میں کہا کہ: خدا کی قسم تمام قریش جمع ہو جائیں تب بھی حضور تک نہ پہنچ سکیں گے جب تک میں خاک میں دفن نہ کر دیا جاؤں، تو اگر وہ مسلمان ہو جاتے تو قریش کے نزدیک ان کی پناہ کوئی چیز نہ رہتی، آخر ان کے انتقال کے بعد حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہجرت کرنی پڑی۔

یہ حکمت تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے نسیم الریاض کے حوالے سے ذکر فرمائی، لیکن اس پر ایک گوشہ تشنہ کا ذکر کرنے کے بعد چار مزید حکمتیں خود ارشاد فرمائیں جس سے ہر جہت سے تشنگی بجھ جاتی ہے، چنانچہ اوّل کہہ کر فرماتے ہیں: یہ حکمت تو قرب انتقال تک اسلام نہ لانے کی ہو سکتی ہے، مرتے وقت کفر پر اصرار کی حکمت اللہ جانے یا اس کا رسول، شاید اس میں یہ حکمت ہو:

(۱) یہ نکتہ ہو کہ اگر اسلام لا کر مرتے مخالف گمان کرتے کہ اللہ کے رسول نے ہمارے ساتھ معاذ اللہ فریب برتا، اپنے چچا کو مسلمان تو کر لیا تھا مگر پناہ وذمہ رکھنے کے لیے ظاہر نہ ہونے دیا، جب اخیر وقت آیا کہ اب وہ کام نہ رہا ظاہر کروایا۔

(۲) ان مسلمانوں کی تسکین بھی ہے جن کے بزرگ حالت کفر میں مرے، جس کا پتہ حدیث "ان ابی واباک" دیتی ہے، کہ اولاً ناگوار ہوا جب اپنے چچا کو شامل فرمایا سکون پایا۔

(۳) مسلمانوں کے لیے اسوۂ حسنہ قائم فرمانا کہ اپنے اقارب جب خدا کے خلاف ہوں

ان سے براءت کریں، مرنے پر جنازہ میں شریک نہ ہوں، نماز نہ پڑھیں، دعائے مغفرت نہ کریں، جب اپنے حبیب کو منع فرمادیا تو اوروں کی کیا گنتی۔

(۴) عمل میں اخلاص للہ، خوف، انقیاد کی ترغیب، اور محبوبان خدا سے نسبت پر بھول بیٹھنے پر ترہیب، جب ابوطالب کو ایسی نسبت قریبہ ان تمام خدمات کے باوجود محض نامنقادی کے سبب کام نہ آئی تو اور کیا چیز ہے؟ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۱۱)

ابوطالب کی محبت طبعی تھی نہ کہ شرعی

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ابوطالب کو جو محبت تھی وہ طبعی تھی جیسا کہ چچا کو بھتیجے سے ہوتی ہے، خصوصاً حقیقی نوجوان بھائی کی موت کے بعد ان کی اکلوتی نشانی سے محبت، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلانیہ دعوت اسلام دینا شروع کیا تو قریش جمع ہوکر ابوطالب کے پاس گئے اور کہا کہ تمام عرب میں سب سے ہونہار بچہ ہم سے لے لو اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمیں دیدو، ابوطالب نے کہا: کیا ہی برا مول کرتے ہو کیا تم اپنا بیٹا مجھے دیتے ہو کہ میں تمہارے لیے اسے جوان کروں اور بدلے میں تم کو اپنا بیٹا دیدوں کہ تم قتل کردو؟ جب اونٹ شام میں نکلتے ہوں تو اگر کوئی اونٹنی اپنے بچے کو چھوڑ کر کسی اور کے بچے کی طرف مائل ہوتی ہو تو میں بھی تم سے اپنا بیٹا بدل لوں۔

غرضیکہ ابوطالب نے صاف بتادیا کہ ان کی محبت وہی ہے جو انسان تو انسان حیوان کو بھی اپنے بچے سے ہوتی ہے، ایسی محبت ایمان نہیں، ایمان حب شرعی ہے۔ محبت شرعی و ایمانی ہوتی تو نار کو عار پر ترجیح اور موت کے وقت کلمہ طیبہ سے انکار اور ملت جاہلیت پر اصرار کیوں ہوتا؟

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۰۹)

سیرت ابن اسحاق کی ایک روایت کا جواب

ابن اسحاق نے سیرت میں ایک شاذ روایت ذکر کی جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوطالب نے دم مرگ کلمہ پڑھ لیا تھا، جس کو حضرت عباس نے بیان کیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے نہ سنا۔

اس کے پانچ جوابات ائمہ اہل سنت نے دیے، جن کو ذکر کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت نے دو جواب اپنی طرف سے دیے، ان جوابات کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) یہ روایت ضعیف و مردود ہے اس کی سند میں ایک راوی مبہم ہے۔

(۲) بالفرض صحیح بھی ہوتی تو بھی ان صحاح اصح احادیث کے مخالف ہو کر مردود ہوتی، یعنی سنداً صحیح ہوتی تو متن کے اعتبار سے شاذ ہوتی۔

(۳) قرآن عظیم نے اس روایت کی تردید کی، اگر اسلام پر موت ہوتی تو استغفار سے کیوں ممانعت ہوتی۔ اس جواب پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ استغفار سے ممانعت کفر کی صریح دلیل نہیں جیسا کہ والدہ ماجدہ کے متعلق استغفار سے نہی کے متعلق جواب اس بحث میں گزر چکی ہے، تو یہ استدلال اسی آیت ممانعت میں وارد لفظ **"للمشرکین"** اور لفظ **"اصحٰب الجحیم"** سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔

(۴) اس روایت میں ایک علت یہ ہے کہ اس کے راوی حضرت عباس رضی اللہ عنہ ہیں، حالانکہ وہ خود بعد موتِ ابی طالب دریافت کرتے ہیں: یارسول اللہ! آپ نے چچا ابوطالب کو بھی کچھ نفع دیا؟ اگر انھوں نے اپنے کانوں سے کلمہ توحید پڑھتے سنا ہوتا تو اس سوال کا کیا محل تھا؟ اور حضور کے جواب پر یہ بھی نہیں کہتے کہ وہ تو کلمہ اسلام پڑھ کر مرے۔

(۵) حضرت عباس اس روایت کے راوی اس وقت مسلمان نہ تھے اور اسی روایت میں ہے کہ حضور نے فرمایا کہ ہم نے نہ سنا، جو صاف ردِّ شہادت ہے، اب یہ ایک ایسے شخص کی شہادت ہے جو وقت شہادت عدالت تو درکنار مسلمان بھی نہ تھا ایسی شہادت کس قانون سے قابل قبول ہو سکتی ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب

(۶) بالفرض مان لیں کہ یہ راویت احادیث صحیحین کے مثل سنداً و متناً اعلیٰ درجہ کی ہو پھر بھی یہ اتنا بتاتی ہے کہ اخیر وقت ابوطالب نے کلمہ پڑھ لیا تھا، یہ نہیں بتاتی کہ وہ وقت کیا تھا؟ آخر وقت دو ہیں، ایک وہ کہ ہنوز پردے باقی ہیں یہ وقت قبول ایمان کا وقت ہوتا ہے، دوسرا وقتِ غرغرہ جب پردے اٹھ جائیں جنت و نار پیش نظر ہو اس وقت کافر کا ایمان لانا بالاجماع مقبول

نہیں۔ اب اگر اول وقت میں کلمہ پڑھنا مانیں تو آیاتِ قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سب اس روایت کی مناقض ومنافی ہوں گی، اور وقتِ دوم پر مانیں تو سب صحیح وحق ٹھہرے اور تعارض بھی نہ رہا، کلمہ پڑھا مگر مقبول نہ ہوا، حکم کفر ہی رہا۔

(۷) بالفرض یہ بھی مان لیں کہ وقت غرغرہ سے پہلے ہی پڑھ لیا پھر بھی حضرت عباس کی گواہی تو ظاہر کی ہی گواہی ہوگی اور دل کا حال تو اللہ کو معلوم ہے، کوئی کلمہ پڑھنے کی گواہی دے اور اللہ عزوجل اسے کافر بتائے تو ہم کلمہ پڑھنے کو دیکھیں گے یا اپنے رب عزوجل کے ارشاد کو؟

روایتِ ابن اسحٰق کی بحث پر اعلیٰ حضرت کی تحقیق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے پہلے جواب پر تین وجوہ کا اضافہ فرمایا:

(۱) اس روایت پر امام بیہقی نے جو منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے وہ اصطلاحی منقطع نہیں، وہ تو ہمارے نزدیک مقبول ہے، بلکہ امام بیہقی نے اپنی اصطلاح کے طور پر کہا ہے کہ مبہم بھی منقطع ہے۔

(۲) اس مبہم سے مراد وہ مجہول نہیں جو کہ ہمارے نزدیک اور بہت علما کے نزدیک مقبول ہے، کہ راوی سے جب ایک ہی شخص روایت کرے تو وہ مجہول العین ہوا اور ظاہراً تزکیہ ہو باطنا نہ ہو تو مستور ہوا ان کو ہم قبول کرتے ہیں، تو مبہم یہ دونوں نہیں، بلکہ مبہم سے مرد مجہول الحال ہے، جس کی عدالت ظاہراً باطنا کچھ معلوم نہ ہو۔

(۳) جس کافر کا کفر معلوم ہو اس پر اسلام طاری ہونے کا حکم باب فضائل سے نہیں کہ ضعاف بھی مقبول ہوں، کہ اس اسلام پر تو کثیر احکام کا انحصار ہے مثلاً اسلام لانے کے بعد اس کا ذکر بالخیر ضروری ہے، اس کی تعظیم واجب، جب کہ یہ دونوں چیزیں پہلے حرام تھیں بلکہ منجر الی الکفر تھیں، تو یقین شک سے زائل نہیں ہوتا اور ضعیف روایت ثابت کو رفع نہیں کرسکتی، ضعیف روایتیں جہاں قبول کی جاتی ہیں وہاں راز یہ ہے کہ وہ ایسی بات ثابت نہیں کرتیں جو ثابت نہ ہو، تو جب ضعاف غیر ثابت کو ثابت نہیں کرسکتیں تو ثابت شدہ امر کو رفع کیسے کرسکیں گی۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۲۰تا۷۲۷)

آٹھویں فصل میں ارشاد فرمایا کہ دلائل کفر جب آشکار ہو چکے تو "رضی اللہ عنہ" کہنے کا کیوں کر اختیار ہو، کہ اگر بطور اخبار کہے تو اللہ عزوجل پر افترا، کفار کو رضائے الٰہی سے کیا تعلق،

اور اگر دعا ہے تو دعا بالمحال اللہ عزوجل سے معاذ اللہ استہزا، ایسی دعا سے حدیث میں ممانعت آئی۔ کافر کے لیے دعائے مغفرت پر سخت حکم ہے اور حرام ہونے پر تو اجماع ہے۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۳۸)

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا پیدائشی موحد و مومن ہونا

اس سلسلے کا یہ تیسرا مسئلہ جو اعلیٰ حضرت کی بارگاہ میں پیش ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبل بلوغ ہی دامن اسلام سے وابستہ ہوئے، اس لیے یہ کہنا کہ وہ کافر تھے، مسلمان ہوئے درست ہے یا نہیں؟ یا والدین کے تبعیت میں حکم کفر دے کر دامن اسلام سے وابستہ کہا جائے گا؟

اس سوال کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالہ ''تنزیہ المکانۃ الحیدریۃ'' عن وصمۃ عہد الجاہلیۃ'' تصنیف فرمایا، جس میں ثابت کیا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کفر و شرک کی آلائش سے ہمیشہ پاک رہے۔

''تنزیہ المکانۃ الحیدریۃ'' کے افادات

سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وقت بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم فوراً تصدیق و ایمان کی دولت سے سرفراز ہوئے، اس وقت عمر دس سال تھی، اور عاقل بچہ حکم اسلام میں مستقل بالذات ہے، کسی کی تبعیت سے اس پر کوئی حکم حلال نہیں۔ بلکہ جب قریش مبتلائے قحط ہوئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب پر تخفیف عیال کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی بارگاہ میں لے آئے، انھوں نے حضور کی کنار اقدس میں پرورش پائی، یہیں ہوش سنبھالا تو جب سے ہوش آیا اللہ عزوجل کو ایک ہی جانا، ہرگز بتوں کی نجاست سے دامن پاک کبھی آلودہ نہ ہوا، اسی لیے لقب کریم ''کرم اللہ تعالیٰ وجہہ'' ملا۔ اب رہ گئے چند برس پیدائش سے جو بالکل ناسمجھی کے ہوتے ہیں اس عمر میں تو کوئی بچہ کافر نہیں کہا جا سکتا، کہ کفر تکذیب ہے اور تکذیب بے ادراک و تمیز متصور نہیں، اس وقت ہر بچے کا دین فطری اسلام ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ ہاں جس کے والدین کافر ہوں اس پر ان کی تبعیت کا حکم کیا جاتا ہے جب کہ تبعیت متصور بھی ہو، ورنہ نہیں، مگر اس تبعیت کے لیے دو امر ضروری ہیں۔ (۱) والدہ حضرت فاطمہ بنت اسد رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور

باپ ابوطالب دونوں کا اس وقت کافر ہونا، اگر ایک بھی موحد ہوتو بچہ اس کی تبعیت سے موحد کہلائے گا، کیوں کہ علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ بچہ خیر الابوین کے تابع ہوتا ہے۔ (۲) اس وقت حکم تبعیت صادق وثابت ہو۔ یہ دونوں امر سے ایک بھی ساقط ہوا تو تبعیت کا حکم نہ ہوگا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے ان دو میں سے ایک بھی ثابت نہیں۔

اولاً: جن اہل فترت کو انبیائے کرام علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچی تین قسم پر ہیں: (۱) موحد (۲) مشرک (۳) غافل۔ ان تینوں اقسام کے متعلق مختلف مذاہب اور احکام کی تفصیل گزشتہ صفحات (اہل فترت کے احکام) میں گزری، اس کے مطابق جمہور اشاعرہ کے نزدیک تو یہ سب فرقے ناجی وغیر معذب ہیں جب تک دعوت الٰہیہ نہ پہنچے۔

اس قول پر تو ظاہر کہ اہل فترت کو تازمان فترت کافر نہ کہا جائے گا کہ وہ ناجی ہیں، اور کافر ناجی نہیں تو شکل ثانی نے صاف نتیجہ دیا کہ وہ کافر نہیں۔ اس طور پر تو خود ابوطالب پر حکم کفر اس وقت سے ہوا جب بعد بعثت تسلیم واسلام سے انکار کیا، اور یہ وہ وقت تھا کہ حضرت مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ خود اسلام لاکر حکم تبعیت سے نکل چکے تھے۔

بعض اشاعرہ تفصیل کے قائل ہوئے کہ اہل فترت کے مشرک معاقَب اور موحد وغافل مطلقاً ناجی۔ اور جمہور ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک اہل فترت کے مشرک معاقَب، موحد ناجی، غافلوں میں جس نے مہلت فکر وتامل نہ پائی ناجی، جس نے پائی معاقَب۔

ان دونوں قولوں پر حکمِ کفر کے لیے صراحۃً اختیارِ شرک، یا آخری قول پر مہلتِ تامل کے ساتھ ترکِ توحید کا ثبوت لازم۔ ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف کے پاس کیا حجت ہے کہ زمانۂ فترت میں حضرت فاطمہ بنت اسد رضی اللہ تعالیٰ عنہا موحدہ یا غافلہ نہ تھیں حالانکہ بہت عورتوں کی نسبت یہی مظنون ہے، احتمال نہیں کہ وہ اس وقت بھی ان لوگوں میں ہوں جو بالاتفاق ناجی ہیں؟ تو بیٹا انھیں کا تابع ہوگا اور تبعاً بھی حکم کفر صحیح نہ ہوسکے گا۔

ثانیاً: ائمہ اشاعرہ کا اجماع ہے کہ حسن وقبح مطلقاً شرعی ہیں تو قبل ورود شرع کچھ واجب یا حرام نہیں، ماتریدیہ میں امام ابن ہمام بھی حسن وقبح عقلی کے قائل ہونے کے باوجود تعرف عقل کو مستلزم حکم نہیں مانتے۔ ان دونوں قولوں پر قبل شرع حکم اصلاً نہیں، تو عصیان نہیں کہ عصیان

مخالفت حکم کا نام ہے، لہٰذا کفر بھی نہیں کہ وہ اخبث معاصی ہے، یوں ابوطالب پر بھی تا زمان فترت حکم کفر نہ تھا، اور جب کفر کیا تبعیت کا محل نہ تھا۔

اور جمہور ائمہ ماترید یہ اگر چہ عقل کو معرّف حکم مانتے ہیں مگر مطلقاً نہیں، بلکہ صرف توحید وشکر وترک کفر وکفران وغیرہا امورِ عقلیہ میں، جو سمع کے محتاج نہیں، اس مذہب پر پھر وہی سوال کہ حضرت فاطمہ بنت اسد کا زمان فترت میں ارتکاب شرک اور اجتناب توحید ثابت کرو، اگر نہ کرسکو تو کیا مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم پر ایسے شنیع لفظ کا اطلاق بے دلیل کر دیا جائے گا؟

ثالثاً: بالفرض اگر تا ظہور بعثت ان دونوں کا کفر مان ہی لیجیے تو امر دوم پر نظر انصاف درکار، ناسمجھ بچے کو بہ تبعیت کافر کہنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ حقیقۃً کافر ہے کہ یہ تو بداہۃً باطل ہے۔ وصف کفر یقیناً اس کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ وہ تو فطری اسلام سے متصف ہے، یہ اطلاق صرف اس جہت سے ہے شرعاً اس پر وہ احکام ہیں جو اس کے باپ پر ہیں وہ بھی صرف دنیوی امور میں کہ وہ اپنے کافر مورث کا ترکہ پائے گا، کافرہ سے اس کا نکاح ہوسکتا ہے، مر جائے تو جنازہ نہ پڑھیں گے اور نہ مسلمانوں کی طرح مقابر مسلمین میں دفن کریں گے، فتح القدیر میں ہے: **تبعية الابوين او احدهما أي في أحكام الدنيا لا في العقبىٰ** ۔اور جب یہ تبعیت صرف احکام دنیا میں ہے تو اس کا ثبوت احکام دنیا کے وجود پر موقوف، اور ظاہر ہے کہ قبل بعثت ان امور میں کوئی حکم شرعی متحقق نہ تھا تو حکم تبعیت کس چیز میں ہوگا۔ اس تحقیق سے روشن ہوگیا کہ مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کے متعلق یہ لفظ تبعاً حکماً کسی طرح صادق نہ ہوا۔ روز الست سے ابدالآباد تک ان کا دامن ایمان اس آلودگی سے پاک وصاف رہا۔ اس تحقیق کے بعد اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: کہ یہ سب وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے قلب فقیر پر فائض فرمایا۔ سبحان اللہ۔

حضرت ابوبکر صدیق وحضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے ایمان کے مدارج:

آگے ارشاد فرماتے ہیں:

سیدنا علی المرتضی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الاسنی وسیدنا ومولانا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں حضرات عالم ذریت سے روز ولادت روز ولادت سے سن تمیز،

سن تمیز سے ہنگام ظہور پرنور آفتاب رسالت، ظہور بعثت سے وقت وفات، وقت وفات سے ابدالآباد تک بحمد اللہ تعالیٰ موحد وموقن ومسلم ومومن تھے اور ہیں اور رہیں گے۔ کبھی کسی وقت کسی حال میں ایک آن کو کفر وشرک سے ان کا دامن آلودہ نہ ہوا۔ عالم ذریت سے روزِ ولادت تک اسلام میثاقی تھا، (یعنی الست بربکم قالوا بلیٰ) روز ولادت سے سن تمیز تک اسلام فطری تھا (کل مولود یولد علی الفطرۃ) سن تمیز سے روز بعثت تک اسلام توحیدی، کہ انھوں نے کبھی غیر خدا کو خدا قرار نہ دیا کبھی بت کو سجدہ نہ کیا، پھر ظہور بعثت سے ابدالآباد تک حال تو ظاہر وقطعی ومتواتر ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۸/۴۵۹)

اس پر سوال یہ ہوسکتا ہے کہ ہمیشہ سے موحد ومومن تھے تو پھر یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ آپ آٹھ دس سال کی عمر میں مسلمان ہوئے، اس کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یوں واضح فرمایا:

زمان فترت وعہد جاہلیت میں نبوت وکتاب وسمعیات پر اطلاع کے تو کوئی معنی ہی نہ تھے، لہذا کسی چیز کی تصدیق یا تکذیب متصور نہیں، لہذا اس زمانے میں صرف توحید مدار اسلام ونجات تھی، مگر اصل دین تمام ایمانیات پر ایمان لانا ہے اور افضل المرسلین خاتم النبیین علیہ الصلاۃ والتسلیم کی امت میں داخل ہونا، یہ بغیر بعثت اور بلوغ دعوت ممکن نہ تھا، ان دونوں معنی میں ان حضرات کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آٹھ یا دس برس کی عمر میں اسلام لائے، یہ ارشاد اقدس سنتے ہی بلا تامل مسلمان ہوئے۔ اس میں ایک راز یہ ہے کہ بعد بعثت صرف اسی اسلام ضروری پر قناعت کافی نہیں، کوئی شخص فترت میں صدہا سال موحد رہتا اور بعد دعوت تصدیق نہ کرتا وہ اسلام سابق زائل ہوکر کافر مخلد فی النار ہوجاتا، تو جس نے فوراً تصدیق کی اس پر حکم اسلام اس وقت سے تام ومحکم ومستقر ہوا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۸/۴۶۰، ۴۶۱)

صرف "لا الٰہ الا اللہ" پہ ایمان لانے کا مطلب

حدیث شریف میں ہے: **من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ**، یعنی جو لا الٰہ الا اللہ کا قائل ہوگیا وہ جنتی ہے، اس مفہوم کی متعدد روایتیں کتب حدیث میں موجود ہیں، صحیحین کی تخریج

میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو روایت مروی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ آپ عرض گزار ہوتے ہیں: اگر چہ وہ زنا یا چوری کرے؟ تو ارشاد ہوا: اگر چہ وہ زنا یا چوری کرے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ عقیدۂ توحید اسلام کی بنیاد ہے، اس کے بعد اعمال ہیں۔ اگر کسی کا عقیدہ سلامت رہے اور اعمال میں فساد ہوا تو ایمان کی سلامتی کی بنا پر وہ بالآخر جنتی ہوگا۔

اعلیٰ حضرت کی بارگاہ میں عرض کی گئی کہ اسی حدیث پاک سے سند لاتے ہوئے نیچری زور دیتے ہیں کہ نجات کے لیے صرف "لا الہ الا اللہ" پر اعتقاد کافی ہے، "محمد رسول اللہ" کی حاجت نہیں۔ تو حدیث شریف: **"من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ"** کا کیا مطلب ہے؟ آپ اس سوال کے جواب میں ملفوظ شریف میں ارشاد فرماتے ہیں:

ارشاد: حدیث حق ہے، اور زعم خبیث کفر۔ "لا الہ الا اللہ" کلمہ طیبہ کا علم (نام) ہے، جس سے پورا کلمہ مراد ہے، اگر کہیے "الحمد" سات بار کہو، یا "قل ھو اللہ" گیارہ بار کہو، کیا اس سے صرف لفظ "الحمد" یا لفظ "قل ھو اللہ" مراد ہوں گے؟، ہرگز نہیں، بلکہ پوری سورتیں کہ اختصاراً جن کے نام یہ ہیں۔ کلمہ طیبہ کا اختصار "لا الہ" نہیں ہوسکتا تھا کہ نفی محض بلا استثناء تو معاذ اللہ کلمہ کفر ہے، لاجرم نصف کلمہ اس کا اختصار ہوا، یہ ایک ظاہر جواب ہے۔ اور میرے نزدیک تو حقیقتِ امر یہ ہے کہ بے شک صرف "لا الہ الا اللہ" نجات کا ضامن ہے، اور اسی سے وہ ملعون قول کہ "محمد رسول اللہ" کی معاذ اللہ حاجت نہیں، کفر خالص ہے۔ لا الہ الا اللہ سے فقط الفاظ مراد نہیں، بلکہ اس کے معنیٰ کی تصدیق سچے دل سے ایمان لانا کہ جس ذات جامعِ جمیع کمالات منزہ از جمیع عیوب ونقائص کا علم (نام) پاک واقع میں "اللہ" ہے، جس نے سچی کتابیں اتاریں، سچے رسول بھیجے، محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو افضل الرسل وخاتم النبیین کیا، وہ جس کے کلام کا ایک ایک حرف یقینی قطعی حق ہے، جس میں کذب یا سہو یا خطا کا اصلاً کسی طرح امکان نہیں، جس نے اللہ کو اس طرح پہچانا اسی نے اللہ کو جانا، اسی نے "لا الہ الا اللہ" مانا۔ اور جسے ضروریاتِ دین سے کسی بات میں شک یا شبہہ ہے اس نے نہ ہرگز اللہ کو جانا، نہ "لا الہ الا اللہ" مانا، مثلاً جو شخص "لا الہ الا اللہ" پر ایمان کا دعویٰ رکھے اور "محمد رسول اللہ" صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

نہ مانے وہ ایسے کی توحید کی گواہی دیتا ہے ایسے کو اللہ سمجھا ہے جس نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہ بھیجا، اور وہ ہرگز اللہ نہیں، اس نے اپنے خیال میں ایک باطل تصور جما کر اس کا نام ''اللہ'' رکھ لیا ہے۔ یہ اللہ پر مومن نہیں، بلکہ اللہ کے ساتھ مشرک ہے، اللہ یقیناً وہ ہے جس نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا، تو اللہ پر ایمان وہی لائے گا جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے، اسی پر تمام ضروریاتِ دین کو قیاس کرلو، مثلاً جو اللہ کا مقر اور قیامت کا منکر ہے یقیناً اللہ کا منکر اور اس اقرار میں مشرک ہے، تو ایسے کو اللہ ٹھہرایا جو قیامت نہ لائے گا، حالانکہ اللہ وہ ہے کہ قیامت جس کا سچا وعدہ ہے، وعلیٰ ہذا القیاس۔ اب بفضلہٖ تعالیٰ معنی بے تکلف صحیح ہوگئے، لہٰذا اپنے رسالہ ''باب العقائد والکلام'' میں ثابت کیا ہے کہ ''کفر ''صرف ''جہل باللہ'' کا نام ہے، جو اللہ کو صحیح طور پر جانتا مانتا ہے کافر نہیں ہوسکتا، اور جو کافر ہے اللہ کو ہرگز نہیں جان سکتا، اگرچہ کتنا ہی بڑا دعویٰ علم و معرفت کا کرے، جیسے دیوبندیہ و وہابیہ ومرزائیہ وامثالہم خذلہم اللہ تعالیٰ۔

(الملفوظ حصہ دوم صفحہ ۲۱۱،۲۱۲ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)

باب ہفتم

تجلیاتِ الٰہیہ

تجلیات الٰہیہ کا بیان

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات پر لفظ ''نور'' کا اطلاق قرآن وحدیث میں ہوا ہے، ارشاد ہے: **اَللّٰہُ نورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ**، اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے، اور لفظ ''نور'' سے جو معنی عموماً ذہن میں آتے ہیں وہ تو ایک عرض حادث ہے، پھر اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق کیسے درست ہوگا؟ یہ ایک سوال ہے، اسی وجہ سے عموماً مفسرین کرام اس آیت میں وارد لفظ ''نور'' کی تفسیر ''منوّر'' یا ''منیر'' سے کرتے ہیں، یعنی زمین وآسمان کو روشن کرنے والا، ہم اس پر ذیل میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے افادات کا مطالعہ کرتے ہیں۔

نورِ الٰہی کا بیان

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے سید شریف جرجانی کی تعریفات کے حوالے سے فرمایا:

نور عرفِ عام میں ایک کیفیت ہے کہ نگاہ پہلے اسے ادراک کرتی ہے، اور اس کے واسطے سے دوسری اشیائے دیدنی کو۔ اور حق یہ ہے کہ نور اس سے اجلیٰ ہے کہ اس کی تعریف کی جائے۔ یہ جو بیان ہوا یہ **تعریف الجلي بالخفي** ہے، نور بایں معنی ایک عرضِ حادث ہے، اور رب عزوجل اس سے منزّہ۔ محققین کے نزدیک نور وہ کہ خود ظاہر ہو اور دوسروں کا مُظہِر، جیسا کہ امام غزالی اور امام زرقانی نے ذکر کیا، اس معنی میں اللہ عزوجل نورِ حقیقی ہے، بلکہ حقیقۃً نور وہی ہے۔ اور آیہ کریمہ ''**اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ**'' بلا تکلف وبلا دلیل اپنے معنی حقیقی پر ہے۔ کیوں کہ اللہ عزوجل بلا شبہ خود ظاہر ہے اور غیر یعنی آسمانوں، زمینوں، ان میں موجود ہر چیز اور تمام مخلوقات کو ظاہر کرنے والا ہے۔ (ملخصاً ومترجماً فتاوی رضویہ ۳۰/۶۶۴، ۶۶۵)

تجلیات الٰہیہ کے دو پہلو جمال وجلال

رسالہ ''کشف حقائق واسرار دقائق'' میں فرماتے ہیں:

اللہ جل وعلا رحیم بھی ہے اور قہار بھی ہے۔ رحمت شانِ جمال اور قہر شانِ جلال۔ دوستوں کو انواعِ نعمت سے نوازا، ان کے لیے بہشت اور اس کی خوبیاں آراستہ فرمانا،

انھیں اپنی رضا اور دیدار بخشنا شان جمال کی تجلی ہے۔ دشمنوں کو اقسامِ عذاب کی سزا دینا، ان کے لیے دوزخ اور اس کی سختیاں مہیا فرمانا، اُنھیں اپنے غضب وحجاب میں مبتلا رکھنا شانِ جلال کی تجلی ہے۔ پھر دنیا میں جو کچھ نعمت وآفت ہے انھیں دونوں شانوں کی تجلی سے ہے، کبھی یہ شانیں ایک دوسرے کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہیں، مثلاً دنیا میں اپنے محبوبوں کے لیے بلا بھیجنا کہ ''**اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الامثل فالامثل.**'' بظاہر شان جلال ہے اور حقیقۃً شان جمال، کہ اس کے باعث وہ اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نعمتیں پاتے ہیں۔ کفار کو کثرتِ مال وغیرہ دنیا کی راحتیں دینا بظاہر شانِ جمال ہے، اور در حقیقت شانِ جلال ہے، کہ اس کے سبب وہ اپنی غفلت وگمراہی کے نشے میں پڑے رہتے ہیں اور ہدایت کی توفیق نہیں پاتے۔ تجلیٔ جمال کے آثار سے لطف ونرمی وراحت وسکون ونشاط وانبساط ہے، جب یہ قلبِ عارف پر واقع ہوتی ہے دل خود بخود ایسا کھل جاتا ہے جیسے ٹھنڈی نسیم سے تازی کلیاں یا بہار کے مینہ سے درختوں کی کنچھیاں، اور تجلیٔ جلال کے آثار سے قہر وگرمی وخوف وتعب، جب اس کا ورود ہوتا ہے قلب بے اختیار مرجھا جاتا ہے، بلکہ بدن گھلنے لگتا ہے، بلکہ اگر طاقت سے زیادہ واقع ہوتی ہے فنا کر دیتی ہے۔ انھیں دو تجلیوں کا اثر تھا کہ ایک روز وعظ میں برسر منبر حضور پر نور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا گیا کہ حضور کا جسم اقدس سمٹ کر ایک چڑیا کے برابر ہو گیا اور اسی وقت یہ بھی مشاہدہ ہوا کہ تن مبارک پھیل کر ایک برج کی مثل ہو گیا۔ اسی شانِ جلال کا اثر آپ کے ایک مرید پر آپ کے پیچھے نماز میں واقع ہوا کہ سجدہ میں جاتے ہی جسم گھلنے لگا، گوشت پوست، استخواں سب فنا ہو گیا صرف ایک قطرۂ آب باقی رہا، حضرت غوثیت نے بعد نماز روئی کے پارہ میں اٹھا کر دفن کر دیا اور فرمایا: سبحان اللہ! ایک تجلی میں ساعت قیامت ہے، یہ آسمان وزمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کو فنا کر دے گی، اسی لیے باری عز وجل اس دن یوں ارشاد فرمائے گا: **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ**، پھر خود ہی فرمائے گا: **لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**''۔ وہ تجلی شانِ قہر کی ہوگی۔

نور الٰہی کے مظاہر

اسی میں آگے ایک شعر کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وہ نورِ پاک اپنی ذات میں نہایت ظہور پر ظاہر ہے، اور اپنے بے نہایت ظہور کے سبب باطن، کہ نور جس قدر تابندہ تر ہوگا نظر اس پر کام کم کرے گی، جب نورِ احدیت کی تابش غیر محدود ہے چشم جسم و چشم عقل دونوں وہاں نابینا ہیں تو وہ اپنے کمال ظہور کے سبب کمالِ خفا و بطون میں ہے، پھر اپنے مظاہر و تجلیات میں تو اس کا ظہور ذی عقل پر ظاہر ہے، اور اُسی نور کے متعدد پرتووں نے روح و قلب وغیرہ وغیرہ بے حساب نام پائے ہیں، جس طرح ہم ابھی مثال میں واضح کر آئے، قلب و روح کی معرفت بے معرفتِ الٰہی نہیں ہوتی۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه. جس نے اپنے **نفس** کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ **من عرف نفسه كلّ لسانه.** جس نے اپنے **نفس** کو پہچان لیا اس کی زبان گنگ ہوگئی۔

ناواقفوں سے فقط اتنا ارشاد ہوا: **قُلِ الرُّوحُ من أمرِ رَبِّي وما أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً** ۔تو فرما: روح میرے رب کے امر سے **ایک** چیز ہے، اور تمھیں علم نہ ملا **مگر تھوڑا**۔

عالم دو ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔

ارشاد ہے: **آلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ**

عالم خلق وہ چیزیں جو مادہ سے پیدا ہوتی ہیں جیسے **انسان**، حیوان، **نباتات**، جمادات، زمین و آسمان وغیرہا کہ نطفہ و تخم و عناصر سے بنے۔ اور عالم امر وہ جو صرف امر کُن سے بنا، اس کے لیے کوئی مادہ نہیں، جیسے **ملائکہ**، ارواح و عرش و لوح و قلم و **جنت** و نار وغیرہ، تو فرمایا: ''روح عالم امر سے **ایک** چیز ہے''، عقل کا حصہ اسی قدر ہے۔ آگے اس کی **ماہیت** اکابر اہل **باطن** جانتے ہیں، سبحان اللہ! آدمی خود اسی روح کا نام ہے، اور یہ اپنے ہی **نفس** کے جاننے میں اس قدر ناکام۔ اور سرّ و خفی و روح و قلب' لطائف حضرات نقشبندیہ **قدست** اسرارہم سے ہیں، جن میں تجلیات حق کے **رنگا رنگ** ذوق کا ادراک کارِعیاں ہے نہ کارِ بیان۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۵۹۶ تا ۶۰۰)

☆☆☆